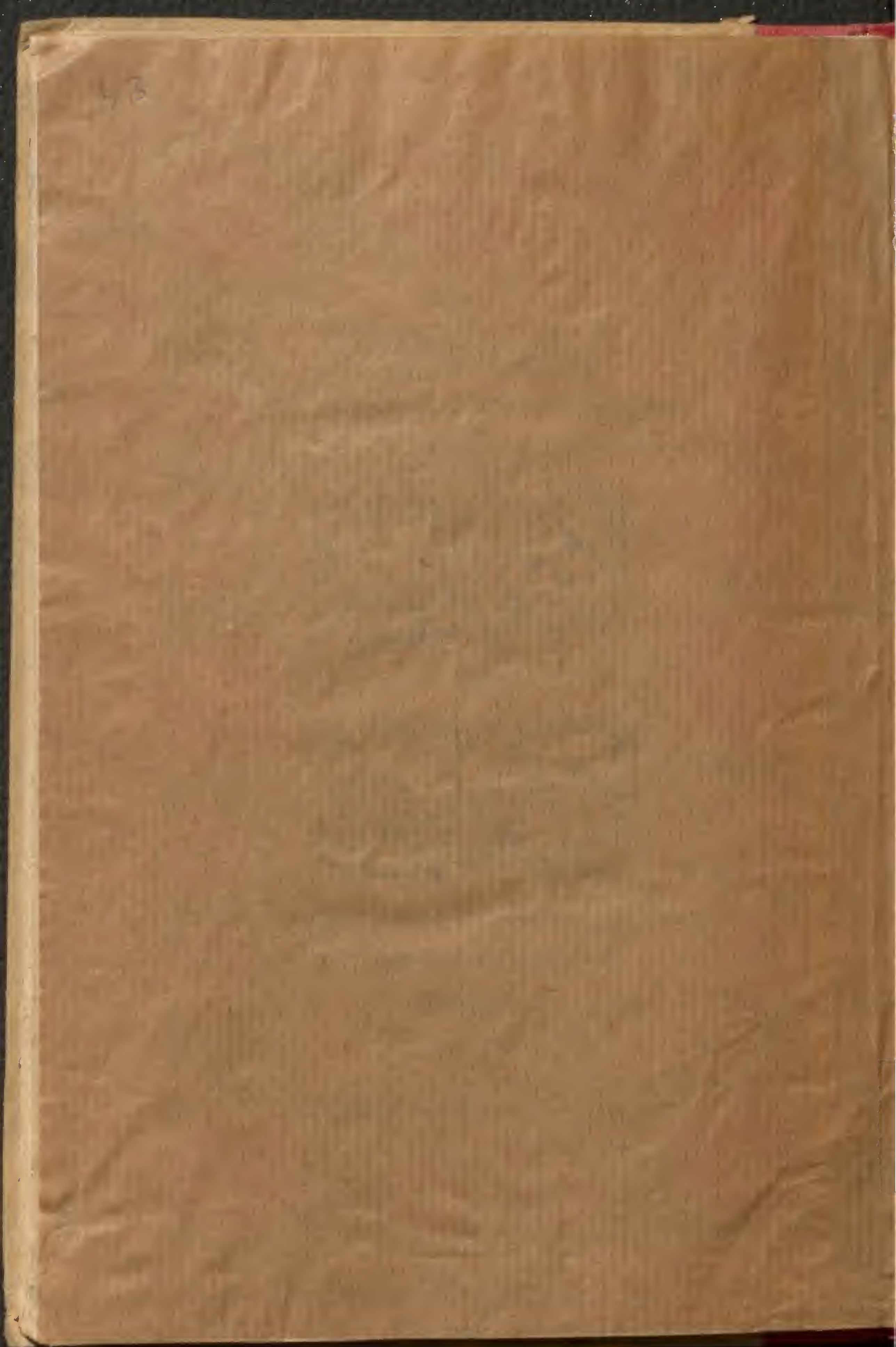


قال اللہ تعالیٰ

وجادلھم بالتی ھی احسن

اس ارشادِ خداوندی کا ایک عمدہ مصداق یعنی علم جدال و کلامِ جدید کا ایک نہایت مفید رسالہ

(حضرت قدس مولانا شاہ محمد اشرف علی صاحب حنفی تھانوی مدظلہ العالی کا تصنیف کیا ہوا)

ملقب بہ

الانتباہات المفیدہ

عن

الاشتباہات الجدیدہ

جس میں شبہاتِ جدیدہ کا جواب اہلِ شبہات (انگریزی تعلیم یافتہ حضرات)
کے مذاق پر نہایت وضاحت و متانت سے دیا گیا ہے

بماہ ربیع الثانی سنہ ۱۳۴۵ھ

باہتمام خاکسار (منشی) محمد احمد دہلوی

صرف ٹامیل ٹی پرنٹنگ ورکس فائن آرٹ لیتھو برانچ دریا گنج دہلی میں طبع ہوا



الانتباہات المفیدۃ عن الاشتباہات الجدیدۃ

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

وجہ تالیف رسالہ

حَمۡدًا وَسَلَامًا بَالِغَیۡنِ سَابِغَیۡنِ اس زمانہ میں جو بعض مسلمانوں میں اندرونی دینی خرابیاں عقائد کی اور پھر اُس سے اعمال کی پیدا ہوگئی ہیں اور ہوتی جاتی ہیں اُن کو دیکھ کر اس کی ضرورت اکثر زبانوں پر آرہی ہے کہ علم کلام جدید مُدَوَّن ہونا چاہیئے گو یہ مقولہ علم کلام مُدَوَّن کے اصول پر نظر کرنیکے اعتبار سے خود متکلم فیہ ہے کیونکہ وہ اصول بالکل کافی وافی ہیں چنانچہ اُن کو کام میں لانیکے وقت اہل علم کو اس کا اندازہ اور تجربہ عین الیقین کے درجہ میں ہوجاتا ہے لیکن باعتبار تفریع کے اسکی صحت مُسَلَّم ہوسکتی ہے مگر یہ جدید ہونا شبہات کے جدید ہونے سے ہوا اور اس سے علم کلام قدیم کی جامعیت نہایت وضوح کے ساتھ ثابت ہوتی ہے کہ گو شبہات کیسے ہی اور کسی زمانے میں ہوں مگر اُن کے جواب کے لیئے بھی وہی علم کلام قدیم کافی ہوجاتا ہے سو ایک اصلاح تو اس مقولہ میں ضروری ہے دوسری ایک اصلاح اس سے بھی زیادہ اَہَم ہے وہ یہ کہ مقصود اکثر قائلین کا اس مقولہ سے یہ ہوتا ہے کہ شرعیّات علمیّہ و عملیّہ جو جمہور کے متفق علیہ ہیں اور ظواہر نصوص کے مدلول اور سلف سے محفوظ و منقول ہیں تحقیقات جدیدہ سے اُن میں ایسے تصرفات کئے جاویں کہ وہ اِن تحقیقات پر منطبق ہوجاویں گو اُن تحقیقات کی صحت پر مُشاہدہ یا دلیل عقلی قطعی شہادت نہ دے سو یہ

مقصود ظاہر البطلان ہے جن دعووں کا نام تحقیقاتِ جدیدہ رکھا گیا ہے نہ وہ سب
تحقیق کے درجے کو پہونچے ہوئے ہیں بلکہ زیادہ حصّہ اُن کا تخمینیات و وہمیات
ہیں اور نہ اُن میں اکثر جدید ہیں بلکہ فلاسفہ متقدمین کے کلام میں وہ مذکور پائے جاتی
ہیں اور ہمارے متکلمین نے انپر کلام بھی کیا ہے چنانچہ کتب کلامیہ کے دیکھنے سے
اسکی تصدیق ہوسکتی ہے البتہ اسمیں شبہ نہیں کہ بعضے شبہات تو جو السنہ سے مندرس ہوچکے
تھے اُن کا اَب تازہ تذکرہ ہوگیا ہے اور بعض کا کچھ عنوان جدید ہوگیا ہے اور بعض کے
خود معانی جنکو واقعی تحقیقات جدیدہ کہنا صحیح ہوسکتا ہے باعتبار معنون کے بھی جدید
پیدا ہوگئی ہیں اس اعتبار سے ان شبہات کے اس مجموعہ کو جدید کہنا زیبا اور انکے
دفع اور حل اور جواب کو اس بناء پر بھی کہ جدید شبہات بالمعنی المذکور کے مقابلے
میں ہیں ونیز اس وجہ سے بھی کہ بلحاظ مذاق اہل زمانہ کے کچھ طرز بیاں میں جدّت
مفید ثابت ہوتی ہے) کلام جدید کہنا درست و بجا ہے اور اس تاویل سے یہ مقولہ
کہ علم کلام جدید کی تدوین ضروری ہے محلِ انکار نہیں بہر حال جس سے کہ بھی
یہ ضروری ہے مدّت سے اس ضرورت کے رفع کرنے کی مختلف صورتیں ذہن میں آیا کرتی
تھیں بعضی اُن میں گو مکمّل تھیں مگر اُسکے ساتھ ہی مُطوّل بھی تھیں اِسلیئے اِس مختصر
صورت پر اکثر ذہن کو قرار ہوتا تھا کہ جتنے شبہات اسوقت زبان زد یا حوالہ قلم ہورہے
ہیں اِن سب کو جمع کرکے ایک ایک کا جزئی طور پر جواب منضبط ہوجائے کہ موجودہ
شبہات کے رفع کے لئے بوجہ اُنسے بالخصوص تعرض ہونیکے زیادہ نافع ہوں گے
اور اِن جزئیات کی تقریر کے ضمن میں جو کلیات ضرور بہ حاصل ہونگی وہ ایسے شبہات
کے امثال و نظائر مستقبلہ کے لئے انشاء اللہ تعالیٰ دافع ہوں گے چونکہ اس طریق
میں شبہات کے جمع ہونیکی ضرورت تھی اور یہ کام صرف مجیب کا نہیں ہے اِسلیئے
میں نے اس بارے میں اکثر صاحبوں سے مدد چاہی اور انتظار رہا کہ شبہات کا کافی
ذخیرہ جمع ہوجائے تو اس کام کو بنام خدا شروع کیا جاوے ہنوز اسکا انتظار ہی تھا
کہ اس اثناء میں احقر کو شروع ذیقعدہ ۱۳۲۷ھ میں سفر بنگال کا پیش آیا راہ میں

اپنے چھوٹے بھائی سے ملنے کے لئے علی گڑھ (کہ وہ وہاں سب انسپکڑ ہیں) آترا کالج کے بعض طلبہ کو اطلاع ہوگئی وہ ملنے آئے اور اُن میں کی ایک جماعت نے سکرٹری صاحب یعنی جناب نواب وقار الامراء سے اطلاع کر دی اور عجب نہیں کہ سفارش وعظ کی درخواست بھی کی ہو جناب نواب صاحب کا رات کو رقعہ اسی مضمون کا پہونچا اور صبح کو خود بدولت تشریف لائے اور اپنے ہمراہ کالج لے گئے جمعہ کا دن تھا وہاں ہی نماز پڑھی اور حسب استدعا عصر تک کچھ بیان کیا جس کا خلاصہ آگے افتتاحی تقریر کے عنوان کے تحت میں مذکور بھی ہے طلبائے کالج کی ہیئتِ استماع سے یہ اندازہ ہوا کہ اُن کو ایک درجے میں حق کی طلب اور انتظار ہے اور فہم و انصاف کے آثار بھی معلوم ہوئے چنانچہ آیندہ کے لئے بھی وقتاً فوقتاً اپنی اصلاح کے مضامین و مواعظ سُنانے کے خواہاں ہوئے جس کو احقر نے دینی خدمت سمجھکر بخوشی منظور کر لیا اور اِس حالت کو دیکھکر اُس مختصر صورت مذکورہ بالا میں اور اختصار ذہن نے تجویز کیا جسمیں اُس صورت سالبقہ کی کچھ ترمیم بھی ہوگئی وہ یہ کہ شبہات جزئیہ کے جمع ہونے کا جوکہ اوروں کے کرنیکا کام ہے سردست انتظار چھوڑ دیا جاوے بلکہ جو شبہات ابتک کانوں سے خطاباً یا آنکھوں سے کتاباً گذرے ہیں صرف اُن ہی کے ضروری قدر کے موافق جواب اپنے وعظوں سے اِن طلبہ کے روبرو پیش کر دئے جاویں اور دوسرے غائبین کے افادہ کے لئے اُن کو ملخص و مختصر طور پر لکھکر بھی شائع کر دئے جاویں خواہ تقریر مقدم ہو اور تحریر مؤخر یا بالعکس حسب اختلافِ وقت و حالت اور اگر اس سلسلہ کے درمیان میں اس سے پس و پیش کچھ حضرات شبہات کے جمع ہونے میں امداد دیں تو وہ مختصر صورت مذکورۂ سابق بھی قوت سے فعل میں لے آئی جاوے اور اس رسالہ کا اُسکو دوسرا حصّہ بنا دیا جاوے ورنہ انشاء اللہ تعالیٰ اس ابتدائی رسالہ سے بھی قریب قریب کافی ہو جانے کی اُمید ہے اور اگر اس کو سبقاً سبقاً پڑھانے والا کوئی ملجاوے تو نفع اور بھی

اُمّ مرتّب ہو اور اگر حق تعالیٰ کسی کو ہمّت دے اور وہ کتب مُلحدین و معترضین کو جس میں اِسلام پر سائنس یا قواعد مخترعہ تمدّن کے تعارض کے بنا پر شبہات کئے گئے ہیں جمع کر کے مفصّل جوبہ بصورت کتاب قلمبند کر دے تو ایسی کتاب علم کلام جدید کے مفہوم کا احقّ مصداق ہوجاوے جسکا ایک جامع نمونہ الحمد للہ رسالہ حمیدیہ فاضل طرابلسی کی افادات میں سے مُدوّن بھی ہو چکا ہے اور جس کا ترجمہ مُسمّیٰ بہ سائنس و اِسلام ہندوستان میں شائع اور اکثر طبائع کو مطبوع و نافع بھی ہوا ہے وَاللّٰہُ وَلِیُّ التَّوْفِیْقِ وَبِیَدِہٖ اَزِمَّۃُ التَّحْقِیْقِ + اَللّٰھُمَّ یَسِّرْ لَنَا ھٰذَا الطَّرِیْقَ وَاجْعَلْ عَوْنَکَ لَنَا خَیْرَ رَفِیْقٍ +

افتتاحی تقریر

جو بطور خطبے کے ہی

سورۂ لقمٰن کی آیت کا ٹکڑا وَاتَّبِعْ سَبِیْلَ مَنْ اَنَابَ اِلَیَّ الخ پڑھکر مضمون لینا بیان کیا گیا تھا مگر خلاصہ اُسکا لکھا جاتا ہی آج کی تقریر کسی خاص مقصود پر وعظ نہیں ہے بلکہ مختصر طور پر صرف اُن اسباب کا بیان کرنا ہے جنسے آج تک مواعظ علما کے آپ کو کم نافع ہوئی ہونگے اولاً اگر اُنکی تشخیص کے بعد تلافی نہ کی گئی تو آیندہ کے مواعظ بھی اگر ہوں اسیطرح غیر نافع ہونگے اُن اسباب کا حاصل آپ کی چند کوتاہیاں ہیں اوّل کوتاہی یہ ہے کہ شبہات باوجودیکہ رُوحانی امراض ہیں مگر اُنکو مرض نہیں سمجھا گیا یہی وجہ ہے کہ اُن کے ساتھ وہ برتاؤ نہیں کیا گیا جو امراض جسمانیہ کے ساتھ کیا جاتا ہے دیکھیئے اگر خدانخواستہ کبھی کوئی مرض لاحق ہوا ہوگا کبھی یہ انتظار نہ ہوا ہوگا کہ کالج میں جو طبیب یا ڈاکٹر متعیّن ہے وہ خود ہمارے کمرے میں آکر ہماری نبض وغیرہ دیکھے اور تدبیر کرے بلکہ خود اُسکے قیام گاہ پر حاضر ہوکر اُس سے اظہار کیا ہوگا اور اگر اُسکی تدبیر سے نفع نہ ہوا ہوگا تو حدود کالج سے نکل کر

ـــــــــ

لـه چونکہ تقریباً ڈھائی ماہ کے بعد اس تقریر کو منضبط کیا ہی تغیر الفاظ مستبعد نہیں مگر اصل مضمون محفوظ ہی ۱۲ منہ

شہر کے سِوِل سَرجن کے پاس شفاخانہ پہونچے ہونگے اور اگر اُس سے بھی فائدہ نہ ہوا ہوگا تو شہر چھوڑ کر دوسرے شہروں کا سفر کیا ہوگا اور مصارف سفرو فیس طبیب وسامانِ ادویہ میں بہت کچھ خرچ بھی کیا ہوگا غرض حصول شفا تک صبرو قناعت نہ ہوا ہوگا پھر ان شبہات کے عروض میں کیا وجہ ہے کہ اس کا انتظار ہوتا ہے کہ علماء خود ہماری طرف متوجہ ہوں آپ خود اُنسے کیوں نہیں رجوع کرتے اور اگر رجوع کرنے کے وقت ایک عالم سے (خواہ اسوجہ سے کہ اُنکا جواب کافی نہیں خواہ اس وجہ سے کہ وہ جواب آپ کے مذاق کے موافق نہیں) آپ کو شفا نہیں ہوتی تو کیا وجہ ہے کہ دوسرے علماء سے رجوع نہیں کرتے یہ کیسے سمجھ لیا جاتا ہے کہ اس کا جواب کسی سے بن نہ پڑے گا تحقیق کرکے تو دیکھنا چاہئے حالانکہ جسقدر معالجۂ جسمانیہ میں صرف ہوتا ہے یہاں اُسکے مقابلے میں کچھ بھی صرف نہیں ہوتا ایک جوابی کارڈ میں جس عالم سے چاہو جو چاہو پوچھنا ممکن ہے دوسری کوتاہی یہ ہے کہ اپنی فہم اور رائے پر پورا اعتماد کرلیا جاتا ہے کہ ہمارے خیال میں کوئی غلطی نہیں ہے اور یہ بھی ایک وجہ ہے کسی سے رجوع نہ کرنے کی سو یہ خود بڑی غلطی ہے اگر اپنے خیالات کی علماء سے تحقیق کی جاوے تو اپنی غلطیوں پر اُسوقت اطلاع ہونے لگے. تیسری کوتاہی یہ ہے کہ اتباع کی عادت کم ہے اور اسی سبب سے کسی امر میں ماہرین کی تقلید نہیں کرتے ہر امر میں دلائل واسرار ولِمّیات ڈھونڈے جاتے ہیں حالانکہ غیر کامل کو بدون تقلید کامل کے چارہ نہیں اس سے یہ نہ سمجھا جاوے کہ علمائے شرائع کے پاس دلائل وعلل نہیں ہیں سب کچھ ہیں مگر بہت سے امور آپ کے افہام سے بعید ہیں جیسے اقلیدس کی کسی شکل کا ایسے شخص کو سمجھانا جو حدود واصول موضوعہ وعلوم متعارفہ سے ناواقف ہو سخت دشوار ہے اسی طرح شرائع کے لئے کچھ علوم بطور آلات ومبادی کے ہیں کہ طالبِ تحقیق کے لئے اُن کی تحصیل ضروری ہے اور جو شخص اُن کی تحصیل کے لئے فارغ نہو اُس کو تقلید سے چارہ نہیں لیس

آپ حضرات اپنا دستور العمل اس طرح قرار دیں کہ جو شبہہ واقع ہو اُس کو علما سے حل ہونے تک برابر پیش کرتے رہیں اور اپنی رائے پر اعتماد نہ فرماویں اور جو امر محققانہ طور پر سمجھ میں نہ آوے اُس میں اپنے اندر کمی سمجھ کر علمائے ماہرین پر وثوق اور اُنکا اتباع کریں۔ انشاء اللہ بہت جلدی پوری اصلاح ہوجاویگی۔ فقط

تمہید مع تقسیم حکمت

جو لبطور مقدمہ کے ہے

حکمت جسکو فلسفہ کہتے ہیں ایک ایسا عام مفہوم ہے جس سے کوئی علم خارج نہیں اور اُسی میں شریعت بھی داخل ہے اور اسی تعلق کے سبب اس جگہ حکمت سے بحث کیجارہی ہے۔ وجہ یہ ہے کہ حکمت نام ہے حقائق موجودہ کے علم کا جو مطابق واقع کے ہو اس حیثیت سے کہ اُس سے نفس کو کوئی کمال معتدبہ بھی حاصل ہو۔ اور جتنے علوم ہیں سب میں کسی نہ کسی حقیقت ہی کے احکام مذکور ہوتے ہیں۔ غرض اس حکمت کی تقسیم اوّلی دو قسم ہیں کیونکہ جن موجودات سے بحث کیجاتی ہے یا تو وہ ایسے افعال واعمال ہیں جن کا وجود ہماری قدرت واختیار میں ہے یا ایسے موجودات ہیں جن کا وجود ہمارے اختیار میں نہیں۔ قسم اوّل کے احوال جاننے کا نام حکمت عملیہ ہے اور قسم ثانی کے احوال جاننے کا نام حکمتِ نظریہ ہے اور ان دو قسموں میں سے ہر قسم کی تین تین قسمیں ہیں کیونکہ حکمتِ عملیۂ یا تو ایک ایک شخص کے مصالح کا علم ہے اس کو تہذیب اخلاق کہتے ہیں اور یا ایک ایسی جماعت کے مصالح کا علم ہے جو ایک گھر میں رہتے ہیں اس کو تدبیر المنزل کہتے ہیں اور یا ایسی جماعت کے مصالح کا علم ہے جو ایک شہر یا ایک مُلک میں رہتے ہیں اس کو سیاستِ مدینہ کہتے ہیں یہ تین قسمیں حکمت عملیہ کی ہوئیں۔ اور حکمت نظریہ یا تو ایسی اشیاء کے احوال کا علم ہے جو اصلاً مادہ کی محتاج نہیں نہ وجود خارجی

ف۵ اسکی اور اسکے مابعد کی ابھی زبانی تقریر کی نوبت نہیں آئی ۱۲ منہ

ہیں نہ وجود ذہنی ہیں اس کو علم آلہی کہتے ہیں۔ اور یا ایسی اشیاء کے احوال کا علم ہے جو وجود خارجی ہیں تو محتاج الی المادہ ہیں مگر وجود ذہنی ہیں نہیں اسکو علم ریاضی کہتے ہیں۔ اور یا ایسی اشیاء کے احوال کا علم ہے جو وجود ذہنی اور خارجی دونوں ہیں محتاج الی المادہ ہیں اس کو علم طبعی کہتے ہیں۔ یہ تین قسمیں حکمت نظریہ کی ہیں۔ پس حکمت کی کل یہ چھ قسمیں ہوئیں۔ تہذیب اخلاق۔ تدبیر منزل۔ سیاست مدینہ۔ علم آلہی۔ علم ریاضی۔ علم طبعی۔ اور گو اقسام الاقسام اور بھی بہت ہیں مگر اصول اقسام ان ہی ہیں منحصر ہیں۔ اب جاننا چاہیے کہ شریعت کا مقصد اصلی ادائے حقوق خالق وادای حقوقِ خلق کو ذریعہ رضای حق بنانے کی تعلیم ہے گو مصالح دنیویہ بھی اُن پر مرتب ہیں اور جہاں خلافِ مصلحت دنیویہ معلوم ہوتا ہے یا تو وہاں مصلحت جمہوری کو مصلحتِ شخصیہ پر مقدم کیا ہے اور یا اس مصلحت سے زیادہ اس میں روحانی مضرت تھی اسکو دفع کیا ہے بہرحال اصل مقصود یہی رضائے حق ہے اور ریاضی وطبعی کو ادای حقوقِ خالق یا خلق میں کوئی دخل نہیں اسلیئے شریعت نے بطور مقصودیت کے اس سے کچھ بحث نہیں اگر کہیں طبعیات وغیرہ کا کوئی مسئلہ آگیا ہے تو بطور آلیت و استدلال علے بعض مسائل الالہی کے جسکا مقصود ہونا عنقریب مذکور ہوتا ہے چنانچہ اُس کے ساتھ لَاٰیٰتٍ لِّاُولِی الْاَلْبَابِ وغیرہ فرمانا اِس کی دلیل ہے اب ایک قسم تو حکمت نظریہ کی یعنی علم آلہی اور حکمت عملیہ بجمیع اقسامہا باقی رہ گئیں چونکہ اِن سب کو مقصد مذکور یعنی ادائے حقوق میں دخل ہے اِسلیئے ان سب سے کافی بحث کی ہے۔ چنانچہ حکمت عملیہ کے مباحث کے کمال میں تو خود متبعین فلاسفہ نے بھی اعتراف کر لیا ہے کہ اِنَّ الشَّرِیْعَةَ الْمُصْطَفَوِیَّةَ قَدْ قَضَتِ الْوَطَرَ عَلٰۤی اَکْمَلِ وَجْہٍ وَاَتَمِّ التَّفْصِیْلِ اور علم آلہی کے مباحث میں بھی دلائل کے موازنہ کرنے سے حکما کو اسی اعتراف کی طرف مضطر ہونا پڑتا ہے۔ پس مبحوث عنہ فی الشریعۃ ایک تو علم آلہی ہوا جسکے فروع میں سے مباحث وحی ونبوۃ واحوال

معاد بھی ہیں اسکا نام علم عقائد ہے اور دوسرا مبحوث عنہ حکمت عملیہ ہوئی جسکے اقسام واردہ فی الشرع یہ ہیں۔ عبادات، اور، معاملات، اور، معاشرت، اور، اخلاق، اور یہ اقسام مشہور قسموں تہذیب اخلاق و تدبیر منزل و سیاست مدینہ سے متغایر نہیں بلکہ باہم گرمتداخل ہیں جو ادنیٰ تامل سے معلوم ہو سکتا ہے۔ غرض علوم شرعیہ پانچ ہوئے چاروں یہ اقسام جو ابھی مذکور ہوئے اور عقائد۔ مجھکو اِن اجزائے پنجگانہ میں سب پر بحث مقصود نہیں بلکہ اُن میں سے محض اُن امور پر جن پر نو تعلیم یافتوں کو کسی وجہ سے شبہہ ہوگیا ہے اور وہ شبہات چونکہ اعتقادی ہیں اس معنی کر سب مباحث سے مقصود جزء اعتقادی ہی پر کلام ٹھہرا اور ہر چند کہ مقتضا ترتیب کا یہ تھا کہ اول ایک قسم کے تمام ایسے مسائل سے فارغ ہوکر دوسری قسم کو شروع کیا جاتا مگر تطریہ و تجدید نشاط مخاطبین کے لئے مختلط طور پر کلام کرنا زیادہ مناسب معلوم ہوا چنانچہ انشاءاللہ تعالیٰ آگے اسی طور پر اپنے معروضات پیش کروں گا اور اِن معروضات کا لقب انتباہات تجویز کرتا ہوں اور یہی تنبیہات مقاصد ہیں اس مجموعہ کے اور ان مقاصد سے پہلے کچھ قواعد کی جو اِن مقاصد کے ساتھ اصول موضوعہ کی نسبت رکھتے ہیں تقریر کی جاتی ہے اور مقاصد کے مختلف مقامات پر اُن قواعد کا حوالہ دیا جاوے گا تاکہ تفہیم و تسلیم میں سہولت و معونت ہو اللہ تعالیٰ مدد فرماوے فقط۔ اشرف علی عفی عنہ مقام تھانہ بھون ضلع مظفر نگر۔

سلہ اس کتاب کے مصنف مدظلہ العالی یعنی حضرت مولانا اشرف علی صاحب نے ان ہی عقائد وغیرہ کی درستی کے بارہ میں اور بعض بعض رسالے بھی تحریر فرمائے ہیں اور وہ بفضلہ تعالیٰ طبع بھی ہو گئے ہیں وہ سب اپنے پاس رکھنے کے قابل ہیں۔ اُن میں سے ایک اکسیر فی اثبات التقدیر ہے اس کتاب میں تقدیر کے مسئلہ کے متعلق جملہ شکوک و اعتراضات کو دفع کردیا گیا ہے اور ایسی سہل عبارت میں لکھا ہے کہ تقدیر کا ایسا مشکل اور ادق مسئلہ نہایت ہی صاف ہوکر سلجھ گیا اور لوگوں کے لئے باعث ہدایت ہوا یہ کتاب عمدہ چکنے کاغذ پر چھپ گئی اور اُن میں سے ایک اصلاح الخیال ہے اسمیں نئے خیالات کی اصلاح کی گئی ہے جو ہر طرح سے قابل قدر ہے اُن میں سے ایک تکمیل الیقین ہے اس کتاب میں ارکان اسلام کو دلائل عقلیہ سے ثابت کیا گیا ہے اور یہ کتاب دراصل سائنس فی الاسلام ہے (بقیہ نوٹ دیکھو صفحہ ۹ پر)

اصول موضوعہ

نمبر ۱۔ کسی چیز کا سمجھ میں نہ آنا دلیل اُسکے باطل ہونے کی نہیں۔

شرح

باطل ہونے کی حقیقت یہ ہے کہ دلیل سے اُس کا نہ ہونا سمجھ میں آجاوے اور ظاہر ہے کہ ان دونوں امر میں یعنی ایک یہ کہ اُس کا ہونا سمجھ میں نہ آوے اور ایک یہ کہ اُس کا نہ ہونا معلوم ہوجاوے فرق عظیم ہے اول کا (یعنی یہ کہ اُسکا ہونا سمجھ میں نہ آوے) حاصل یہ ہے کہ بوجہ عدم مُشاہدہ اُس چیز کے اسباب یا کیفیات کا ذہن کو احاطہ نہیں ہوا اسلئے ان اسباب یا کیفیات کی تعیین میں تحیّر و تردد ہے لیکن بجز اسکے کہ یہ کہے کہ یہ کیونکر ہوگا وہ اس پر قادر نہیں کہ اُسکی نفی پر کوئی دلیل صحیح قائم کرسکے عقلی یا نقلی اور ثانی کا (یعنی یہ کہ اُسکا نہ ہونا معلوم ہوجاوے) حاصل یہ ہے کہ عقل اُسکی نفی پر دلیل صحیح قائم کرسکے عقلی یا نقلی مثلاً کسی دیہاتی نے جسکو ریل دیکھنے کا اتفاق نہیں ہوا یہ سُنا کہ ریل بدون کسی جانور کے گھسیٹنے کے خود بخود چلتی ہے تو وہ تعجب سے کہیگا کہ یہ کیسے ہوسکتا ہے لیکن اِس کے ساتھ ہی وہ اس پر قادر نہیں کہ اسکی نفی پر دلیل قائم کرسکے کیونکہ اُسکے پاس خود اسکا کوئی ثبوت نہیں کہ بجز جانور کے گھسیٹنے

(بقیہ نوٹ صفحہ ۸ کا) مولانا کی نظر ثانی و تلخیص کے بعد اس کا نام تکمیل الیقین قرار پایا ہے جو سائنس والاسلام میں ہے وہی ملخصاً اسمیں ہے اور مجموعۂ تحذیر الاخوان میں سود ہندوستان کا بیان ہے اور اس کے علاوہ اور چند رسالے بھی اس میں شامل ہیں اور القول الصواب میں عورتوں کے پردۂ مروجہ کا بیان ہے۔ یہ سب رسالے اور اُن کے علاوہ مولانا صاحب موصوف کی دیگر تصانیف تفسیر بیان القرآن وغیرہ وغیرہ کتبخانہ اشرفیہ دہلی سے ملتی ہیں۔

کے گاڑی کی حرکتِ سریعہ مُمتدّہ کا کوئی اور سبب نہیں ہو سکتا اِسکو سمجھ میں نہ آنا کہتے ہیں اور اگر وہ محض اتنی بنا پر نفی کا حکم کرنے لگے اور راوی کی تکذیب کرنے لگے تو عقلاً اُسکو بیوقوف سمجھیں گے اور اس بیوقوف سمجھنے کی بنا صرف یہی ہوگی کہ تیری سمجھ میں نہ آنے سے نفی کیسے لازم آئی یہ مثال ہے سمجھ میں نہ آنے کی اور اگر کوئی شخص کلکتہ سے ریل میں ہوکر دہلی اُترا اور ایک شخص نے اُسکے روبرو بیان کیا کہ یہ گاڑی کلکتہ سے دہلی تک آج ایک گھنٹے میں آئی ہے تو وہ مسافر اس کی تکذیب کرے گا اور اسکے پاس اس کی نفی کی دلیل موجود ہے جو اپنا مشاہدہ اور سو دو سو مشاہدہ کرنے والوں کی (جو کہ اسی گاڑی سے اُترے ہیں) شہادت یہ مثال ہے اسکی کہ اُسکا نہ ہونا سمجھ میں آجاوے۔ اسیطرح اگر کسی نے یہ سُنا کہ قیامت کے روز پُلصراط پر چلنا ہوگا اور وہ بال سے باریک ہوگا چونکہ کبھی ایسا واقعہ دیکھا نہیں اِسلیئے یہ تعجب ہوا کہ کیونکر ہوگا تعجب نہیں لیکن ظاہر ہے کہ اسکی نفی پر بھی عقل کے پاس کوئی دلیل نہیں کیونکہ سرسری نظر میں دلیل اگر ہو سکتی ہے تو یہ ہو سکتی ہے کہ قدم تو اتنا چوڑا اور قدم رکھنے کی چیز اتنی کم چوڑی تو اُس پر پاؤں کا ٹکنا اور چلنا ممکن نہیں لیکن خود اسی کا کوئی ثبوت نہیں کہ مسافت کی وسعت قدم سے زیادہ ہونا عقلاً ضروری ہے یہ اور بات ہے کہ عادت یوں ہی دیکھی گئی اسکے خلاف نہ دیکھا ہو یا دیکھا ہو مگر اتنا تفاوت نہ دیکھا ہو جیسے بعض کو رسّی پر چلتے دیکھا ہے مگر اس میں کیا محال ہے کہ وہاں عادت بدل دی جاوے اس بنا پر اگر کوئی تکذیب کرے گا تو اُسکی حالت اُسی شخص کی سی ہوگی جسنے ریل کے ازخود چلنے کی تکذیب کی تھی۔ البتہ اگر کسی نے نہ سُنا کہ اللہ تعالیٰ قیامت میں فلاں بزرگ کی اولاد کو اگرچہ وہ مومن بھی نہ ہوں اُس بزرگ کے قرب کی وجہ سے مقرّب و مقبول بناے گا چونکہ اسکے خلاف پر دلیل قائم ہے اور وہ دلیل وہ نصوص ہیں جنسے کافر کا نہ بخشا جانا ثابت ہوتا ہے اسلیئے اِسکی نفی کیجاوے گی اور اسکو باطل کہا جاوے گا یہ فرق ہے سمجھ میں نہ آنے اور باطل ہونے میں۔

نمبر ۲- جو امر عقلاً ممکن ہو اور دلیل نقلی صحیح اُسکے وقوع کو بتلاتی ہو اُسکے وقوع کا قائل ہونا ضروری ہے اسیطرح اگر دلیل نقلی اُسکے عدم وقوع کو بتلا دے تو عدم وقوع کا قائل ہونا ضروری ہے

شرح

واقعات تین قسم کے ہوتے ہیں، ایک وہ جنکے ہونے کو عقل ضروری اور لازم بتلا وے، مثلاً، ایک آدھا ہے دُو کا، یہ امر ایسا لازم الوقوع ہے کہ ایک اور دد کی حقیقت جاننے کے بعد عقل اسکے خلاف کو یقیناً غلط سمجھتی ہے اسکو واجب کہتے ہیں۔ دوسری قسم وہ جن کے نہ ہونے کو عقل ضروری اور لازم تبلا وے، مثلاً، ایک مساوی ہے دو کا، یہ امر ایسا لازم النفی ہے کہ عقل اسکو یقیناً غلط سمجھتی ہے، اس کو ممتنع اور محال کہتے ہیں۔ تیسری قسم وہ جن کے نہ وجود کو عقل لازم تبلاوے اور نہ نفی کو ضروری سمجھے۔ بلکہ دونوں شِقّوں کو محتمل قرار دے، اور ہونے نہ ہونے کا حکم کرنے کے لئے کسی اور دلیل نقلی پر نظر کرے، مثلاً یہ کہنا کہ فلاں شہر کا رقبہ فلاں شہر سے زائد ہے یہ زائد ہونا ایسا امر ہے کہ قبل جانچ کرنے یا جانچ والوں کی تقلید کرینکے عقل نہ اسکی صحت کو ضروری قرار دیتی ہے اور نہ اسکے بطلان کو، بلکہ اُس کے نزدیک احتمال ہے کہ یہ حکیم صحیح ہو یا غلط ہو، اِسکو ممکن کہتے ہیں۔ پس ایسے امر ممکن کا ہونا اگر دلیل نقلی صحیح سے ثابت ہو تو اُسکے ثبوت او وقوع کا اعتقاد واجب ہے اور اگر اُسکا نہ ہونا ثابت ہو جاوے تو اُسکے عدم وقوع کا اعتقاد ضروری ہے، مثلاً مثال مذکور میں جانچ کے بعد کہیں اُسکو صحیح کہا جاوے گا کہیں غلط۔ اسیطرح آسمانوں کا اُس طور سے ہونا جیسا جمہور اہل اسلام کا اعتقاد ہی عقلاً ممکن ہی، یعنی صرف عقل کے پاس نہ تو اُسکے ہونے کی کوئی دلیل ہے، اور نہ ہونے کی کوئی دلیل ہی، عقل دونوں احتمالوں کو تجویز کرتی ہے اِسلیے عقل کو اسکے وقوع یا عدم وقوع کا حکم کرنے کے لئے دلیل نقلی کی طرف رجوع کرنا پڑا، چنانچہ دلیل نقلی قرآن وحدیث

سے اُسکے وقوع پر دلالت کرنے والی ملی، اِسلئے اُسکے وقوع کا قائل ہونا لازم اور واجب ہے، اور اگر فیثاغورسی نظام کو اُسکے عدم وقوع کی دلیل نقلی سمجھی جاوے تو یہ محض ناواقفی ہے، کیونکہ اُسکا مقتضا غایت مافی الباب یہ ہے کہ اُس حساب کی درستی آسمانوں کے وجود یا حرکت پر موقوف نہیں، سوکسی امر واقعی کا کسی امر پر موقوف نہ ہونا دلیل اُسکے عدم کی نہیں، مثلاً کسی واقعی کام کا تحصیلدار پر موقوف نہ ہونا اسکی دلیل کب ہوسکتی ہے کہ شہر میں تحصیلدار موجود بھی نہیں، غایت مافی الباب یہ ہے کہ اُسکا ہونا تحصیلدار کی موجودگی کی بھی دلیل نہیں، لیکن دوسری دلیل سے تو اُسکی موجودگی پر استدلال کیا جاسکتا ہے۔

نمبر ۳ - محال عقلی ہونا اور چیز ہے اور مستبعد ہونا اور چیز ہے۔ محال خلاف عقل ہوتا ہے اور مستبعد خلافِ عادت۔ عقل اور عادت کے احکام جُدا جُدا ہیں دونوں کو ایک سمجھنا غلطی ہے۔ محال کبھی واقع نہیں ہوسکتا مستبعد واقع ہوسکتا ہے محال کو خلافِ عقل کہیں گے اور مستبعد کو غیر مُدرَک بالعقل۔ ان دونوں کو ایک سمجھنا غلطی ہے۔

شرح

محال وہ ہے جسکے نہ ہونے کو عقل ضروری بتلاوے اسکو ممتنع بھی کہتے ہیں جسکا ذکر مع مثال اصل موضوع ۱ میں آچکا ہے، اور مستبعد وہ ہے جس کے وقوع کو عقل جائز بتلاوے مگر چونکہ اُسکا وقوع کبھی دیکھا نہیں یا دیکھنے والوں سے بکثرت سُنا نہیں، اِسلئے اُسکے وقوع کو سُنکر اول وہلہ میں متحیر و متعجب ہو جاوے جسکا ذکر مع مثال اصل موضوع ۱ میں کسی چیز کے سمجھ میں نہ آنے کے عنوان سے کیا گیا ہے اِن کے احکام جدا جدا یہ ہیں کہ محال کی تکذیب وانکار محض بنا بر محال ہونیکے واجب ہے اور مستبعد کی تکذیب وانکار محض بنا بر استبعاد کے جائز بھی نہیں۔ البتہ اگر علاوہ استبعاد کے دوسرے دلائل تکذیب کے ہوں تو

تکذیب جائز بلکہ واجب ہے جیسا اوپر ۱ و ۲ میں مثالوں سے معلوم ہوا ہوگا کہ اگر کوئی کہے کہ ایک مساوی ہے دو کا تو اُسکی تکذیب ضروری ہے اور اگر کوئی کہے کہ ریل بدون کسی جانور کے لگائے چلتی ہے تو تکذیب جائز نہیں، باوجودیکہ ایسے شخص کے نزدیک جس نے اب تک وہی عادت دیکھی ہو کہ جانور کو گاڑی میں لگاکر چلاتے ہیں مستبعد اور عجیب ہے، بلکہ جتنے واقعات کو غیر عجیب سمجھا جاتا ہے وہ واقع میں سب عجیب ہیں مگر بوجہ تکرار مشاہدہ والف وعادت کے اُن کے عجیب ہونے کی طرف التفات نہیں ہا۔ لیکن واقع میں یہ مستبعد اور غیر مستبعد اسمیں مساوی ہیں، مثلاً ریل کا اسطرح چلنا اور نطفے کا رحم میں جاکر زندہ انسان ہوجانا فی نفسہ ان دونوں میں کیا فرق ہے بلکہ دوسرا امر واقع میں زیادہ عجیب ہے مگر جس دیہاتی نے امر اول کو کبھی نہ دیکھا ہو اور امر ثانی کو وہ ہوش سنبھالنے ہی کے وقت سے دیکھتا آیا ہو تو ضرور وہ امر اول کو اس وجہ سے عجیب سمجھے گا اور امر ثانی کو باوجودیکہ وہ امر اول سے عجیب تر ہے عجیب نہ سمجھے گا اسی طرح جس شخص نے گراموفون سے ہمیشہ باتیں نکلتے دیکھا مگر ہاتھ پاؤں کو باتیں کرتے نہیں دیکھا وہ گراموفون کے اس فعل کو عجیب نہیں سمجھتا اور ہاتھ پاؤں کے اس فعل کو عجیب سمجھتا ہے اور عجیب سمجھنے کا تو مضائقہ نہیں لیکن یہ سخت غلطی ہی کہ عجیب کو محال سمجھے اور محال سمجھکر نص کی تکذیب کرے یا بلاضرورت اُسکی تاویلیں کرے، غرض محض استبعاد کی بنا پر اسمیں احکام محال کے جاری کرنا غلطی عظیم ہے البتہ اگر علاوہ استبعاد کے اور کوئی دلیل صحیح بھی اُسکے عدم وقوع پر قائم ہو تو اُسوقت اُسکی نفی کرنا واجب ہے، جیسا ۱ میں کلکتہ سے دہلی تک ایک گھنٹے میں ریل کے پہونچنے کی مثال ذکر کی گئی ہے اور اگر دلیل صحیح اُسکے وقوع پر قائم ہو اور عدم وقوع پر اُس درجے کی دلیل نہ ہو تو اُسوقت وقوع کا حکم واجب ہوگا، مثلاً جب تک خبر بلاتار پہونچنے کی ایجاد شائع اور مسموع نہ ہوئی تھی اُس وقت اگر کوئی اسکی خبر دیتا کہ میں نے خود اُسکو دیکھا ہے تو اگر اس خبر دینے والے کا پہلے سے صادق ہونا یقیناً ثابت نہ ہوتا تو گو تکذیب کی حقیقۃً تو گنجائش نہ تھی مگر ظاہراً

کچھ گنجائش ہوسکتی تھی لیکن اگر اُسکا صادق ہونا یقیناً ثابت ہوتا تو اصلاً گنجائش تکذیب کی نہیں ہوسکتی یہ ہیں وہ جدا جدا احکام محال ورمستبعد کے اس بنا پر پل صراط کا بکیفیت کذائیہ گذرگاہِ خلائق بننا چونکہ محال نہیں صرف مستبعد ہے اور اُس کے وقوع کی مخبر صادق نے خبر دی ہے اسلئے اس عبور کی نفی وتکذیب کرنا سخت غلطی ہے اسی طرح اُسکی تاویل کرنا ایک فضول حرکت ہے۔

نمبر ۴۔ موجود ہونے کے لئے محسوس ومُشاہد ہونا لازم نہیں۔

شرح

واقعات پر وقوع کا حکم تین طور پر کیا جاتا ہے، ایک مُشاہدہ، جیسے ہمنے زید کو آتا ہوا دیکھا، دوسرے مخبر صادق کی خبر، جیسے کسی معتبر آدمی نے خبر دی کہ زید آیا اس میں یہ شرط ہوگی کہ کوئی دلیل اس سے زیادہ صحیح اسکی مُکذّب نہ ہو مثلاً کسی نے یہ خبر دی کہ زید رات آیا تھا اور آتے ہی تمکو تلوار سے زخمی کیا تھا حالانکہ مخاطب کو معلوم ہے کہ مجکو کسی نے زخمی نہیں کیا اور نہ اب وہ زخمی ہے پس یہاں مشاہدہ اُسکا مکذب ہے اسلئے اُس خبر کو غیر واقع کہیں گے۔ تیسرے استدلال عقلی جیسے دھوپ کو دیکھکر گو آفتاب کو دیکھا نہ ہو اور نہ کسی نے اُسکے طلوع کی خبر دی (مگر چونکہ معلوم ہے کہ دھوپ کا وجود موقوف ہے طلوع آفتاب پر اس لئے) عقل سے پہچان لیا کہ آفتاب بھی طلوع ہوگیا ہے، ان تینوں واقعات میں وجود کا حکم تو مشترک ہے لیکن محسوس صرف ایک واقعہ ہے اور باقی دو غیر محسوس ہیں تو ثابت ہوا کہ یہ ضرور نہیں کہ جس امر کو واقع کہا جاوے وہ محسوس بھی ہو اور جو محسوس نہ ہو اُسکو غیر واقع کہا جاوے، مثلاً نصوص نے خبر دی ہے کہ ہم سے جہت فوق میں سات اجسام عظام ہیں کہ اُن کو آسمان کہتے ہیں، اب اگر اس نظر آنے والے نیلگون خیمہ کے سبب وہ ہمکو نظر نہ آتے ہوں تو یہ لازم نہیں کہ صرف محسوس نہ ہونے سے اُنکے وقوع کی نفی کردی جاوے بلکہ ممکن ہے کہ وہ موجود ہوں اور چونکہ

مخبر صادق نے اُسکی خبر دی ہے اِسلئے اُسکے وجود کا قائل ہونا ضروری ہوگا. جیسا
اصول موضوعہ ۲ میں مذکور ہے۔

نمبر ۵۔ منقولات محضہ پر دلیل عقلی محض کا قائم کرنا ممکن نہیں اِسلئے ایسی
دلیل کا مطالبہ بھی جائز نہیں۔

شرح

۳ میں بیان ہوا ہے کہ واقعات کی ایک قسم وہ ہے جنکا وقوع مخبر صادق
کی خبر سے معلوم ہوتا ہے منقولات محضہ سے ایسے واقعات مراد ہیں اور ظاہر ہے کہ
ایسے واقعات پر دلیل عقلی محض سے استدلال ممکن نہیں جیسا ۳ کی قسم سوم میں
ممکن ہے، مثلاً کسی نے کہا کہ سکندر اور دارا دو بادشاہ تھے اور اُن میں جنگ
ہوئی تھی، اب کوئی شخص کہنے لگے کہ اسپر کوئی دلیل عقلی قائم کرو، تو ظاہر ہے کہ
کوئی کتنا ہی بڑا فلسفی ہو لیکن بجز اسکے اور کیا دلیل قائم کر سکتا ہے کہ ایسے دو
بادشاہوں کا وجود اور مقاتلہ کوئی امر محال تو ہے نہیں بلکہ ممکن ہے اور اس ممکن
کے وقوع کی معتبر مورخین نے خبر دی ہے اور جب ممکن کے وقوع کی مخبر صادق
خبر دیتا ہے اُسکے وقوع کا قائل ہونا واجب ہے جیسا ۲ میں مذکور ہوا اِسلئے
اس واقعہ کا قائل ہونا ضرور ہے اسیطرح قیامت کا آنا اور سب مُردوں کا زندہ
ہو جانا اور نئی زندگی کا دَور شروع ہونا ایک واقعہ منقولِ محض بالتفسیر المذکور ہے
تو اِسکے دعوے کرنے والے سے کوئی شخص دلیل عقلی محض کا مطالبہ نہیں کرسکتا
اتنا کہدینا کافی ہوگا کہ ان واقعات کا محالِ عقلی ہونا کسی دلیل سے ثابت نہیں
گو سمجھ میں نہ آوے کیونکہ ان دونوں کا ایک ہونا صحیح نہیں جیسا ۱ میں بیان
ہوا ہے پس ممکن ٹھیرا اور اس امر ممکن کے وقوع کی ایسے شخص نے خبر دی ہے جسکا
صدق دلائل سے ثابت ہے اسلئے حسب ۲ اِسکے وقوع کا قائل ہونا واجب ہوگا
اور اگر ایسے واقعات کی کوئی دلیل عقلی محض بیان کیجاوے گی حقیقت اُس کی رفع

استبعاد ہوگا جو مُستدِل کا تبرع محض ہے اُسکے ذمے نہیں۔

نمبر ۶۔ نظیر اور دلیل جسکو آج کل ثبوت کہتے ہیں ایک نہیں اور مدعی سے دلیل کا مطالبہ جائز ہے مگر نظیر کا مطالبہ جائز نہیں۔

شرح

مثلاً کوئی شخص دعوی کرے کہ شاہ جارج پنجم نے تخت نشینی کا دربار دہلی میں منعقد کیا اور کوئی شخص کہے کہ ہم تو جب مانیں گے جب کوئی اس کی نظیر بھی ثابت کرو کہ اس کے قبل کسی اور بادشاہ انگلستان نے ایسا کیا ہو اور اگر نظیر نہ لاسکو تو ہم اس واقعہ کو غلط سمجھیں گے تو کیا اُس مدعی کے ذمے کسی نظیر کا پیش کرنا ضرور ہوگا یا یہ کہنا کافی ہوگا کہ گو اسکی نظیر ہمکو معلوم نہیں لیکن ہمارے پاس اس واقعہ کی دلیل صحیح موجود ہے کہ مشاہدہ کرنے والا نہ ہو تو یوں کہنا کافی ہوگا کہ اخباروں میں چھپا ہے، کیا اس دلیل کے بعد پھر اس واقعہ کے ماننے کے لئے نظیر کا بھی انتظار ہوگا۔ اسیطرح اگر کوئی شخص دعوی کرے کہ قیامت کے روز ہاتھ پاؤں کلام کرینگے تو اُس سے کسی کو نظیر مانگنے کا حق نہیں اور نہ نظیر پیش نہ کرنے پر کسی کو اُسکی تکذیب کا حق حاصل ہے، البتہ دلیل کا قائم کرنا اُسکے ذمے ضروری ہے اور چونکہ وہ منقولِ محض ہے اسلئے حسب ۵ اسقدر استدلال کافی ہے کہ اسکا محال ہونا ثابت نہیں اور مخبر صادق نے اس کے وقوع کی خبر دی ہے لہذا اسکے وقوع کا اعتقاد واجب ہے، البتہ اگر مستدل کوئی نظیر بھی پیش کر دے تو یہ اُسکا تبرع و احسان ہے۔ مثلاً گراموفون کو اس کی نظیر میں پیش کر دے کہ باوجود جماد محض ہونے کے اُس سے کس طرح الفاظ ادا ہوتے ہیں آج کل یہ ظلم ہے کہ نو تعلیم یافتہ ہر منقول کی نظیر مانگتے ہیں سو سمجھ لیں کہ یہ الزام مالایلزم ہے۔

نمبر ۷۔ دلیل عقلی و نقلی میں تعارض کی چار صورتیں عقلاً محتمل ہیں، ایک یہ کہ دونوں قطعی ہوں اسکا کہیں وجود نہیں نہ ہو سکتا ہے اسلئے کہ صادقین میں تعارض محال

ہے، دوسرے[۲] یہ کہ دونوں ظنّی ہوں، وہاں جمع کرنیکے لئے گو ہر دو میں صرف عن الظاہر کی گنجائش ہے، مگر لسان کے اس قاعدہ سے کہ اصل الفاظ میں حمل علی الظاہر ہے نقل کو ظاہر پر رکھیں گے اور دلیل عقلی کی دلالت کو حجت نہ سمجھیں گے، تیسرے[۳] یہ کہ دلیل نقلی قطعی ہو اور عقلی ظنی ہو یہاں یقیناً نقلی کو مقدّم رکھیں گے، چوتھے[۴] یہ کہ دلیل عقلی قطعی ہو اور نقلی ظنّی ہو ثبوتاً یا دلالۃً یہاں عقلی کو مقدم رکھیں گے نقلی میں تاویل کرینگے، پس صرف یہ ایک موقع ہے درایت کی تقدیم کا روایت پر نہ یہ کہ ہر جگہ اسکا دعویٰ یا استعمال کیا جاوے۔

شرح

دلیل عقلی کا مفہوم ظاہر ہے اور دلیل نقلی مخبر صادق کی خبر کو کہتے ہیں جس کا بیان ۲ میں ہوا ہے، اور تعارض کہتے ہیں دو حکموں کا ایک دوسرے کے ساتھ اسطرح خلاف ہونا کہ ایک کے صحیح ماننے سے دوسرے کا غلط ماننا ضروری ہو جیسے ایک شخص نے بیان کیا کہ آج زید دس بجے دن کو دہلی کی ٹرین میں سوار ہو گیا، دوسرے نے بیان کیا کہ آج گیارہ بجے زید میرے پاس میرے مکان میں آکر بیٹھا رہا اسکو تعارض کہیں گے، چونکہ تعارض میں ایک کے صحیح ہونیکے لئے دوسرے کا غلط ہونا لازم ہے اسلئے دو صحیح دلیلوں میں کبھی تعارض نہ ہوگا۔ اور جب دو دلیلوں میں تعارض ہوگا اگر وہ دونوں قابلِ تسلیم ہیں تب تو ایک میں کچھ تاویل کریں گے یعنی اُسکو اُسکے ظاہری مدلول سے ہٹا دیں گے اور اس طور سے اُسکو بھی مان لیں گے اور دوسری کو اُسکے ظاہر پر رکھکر اُس کو مانیں گے اور اگر ایک قابلِ تسلیم اور ایک غیر قابل تسلیم ہے تو ایک کو تسلیم دوسرے کو رد کر دینگے مثلاً مثال مذکور میں اگر ایک راوی معتبر دوسرا غیر معتبر ہے تو معتبر کے قول کو تسلیم اور غیر معتبر کے قول کو رد کرینگے، اور اگر دونوں معتبر ہیں تو دوسرے قرائن سے جانچ کرکے ایک کے قول کو مانیں گے دوسرے کے قول میں کچھ تاویل کریں گے مثلاً اور شہادتوں سے بھی ثابت

ہوا کہ زید دہلی نہیں گیا تو یوں کہیں گے کہ اُسکو شبہہ ہوا ہوگا یا سوار ہوکر پھر واپس آگیا ہوگا اور اُسکو واپسی کی اطلاع نہیں ہوئی وَنَحْوُ ذٰلِکَ جب یہ قاعدہ معلوم ہو گیا تو اب سمجھنا چاہئے کہ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ دلیل نقلی وعقلی میں ظاہراً تعارض ہوتا ہے تو اسی کے قاعدہ کے موافق یہ دیکھیں گے کہ (الف) دونوں دلیلیں قطعی ویقینی ہیں، (ب) دونوں ظنّی ہیں یا (ج) نقلی قطعی ہے اور عقلی ظنی یا (د) عقلی قطعی ہے اور نقلی ظنی خواہ ثبوتاً یا دلالۃً، یعنی نقلی کے ظنی ہونے کی دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ ثبوتاً ظنی ہو یعنی مثلاً کوئی حدیث ہے جسکا ثبوت سند متواتر یا مشہور سے نہیں دوسرے یہ کہ دلالۃً ظنی ہو گو ثبوتاً قطعی ہو یعنی مثلاً کوئی آیت ہے کہ ثبوت تو اُسکا قطعی ہے مگر اُسکے دو معنی ہوسکتے ہیں اور اُن میں سے جس معنی کو بھی لیا جاوے گا اُس آیت کی دلالت اُس معنی پر قطعی نہیں یہ معنی ہیں دلالۃً ظنی ہونے کے۔ یہ چار صورتیں تعارض کی ہوئیں۔ پس صورت (الف) کہ دونوں ثبوتاً و دلالۃً قطعی ہوں اور پھر متعارض ہوں اس کا وجود محال ہے کیونکہ دونوں جب یقیناً صادق ہیں تو دو صادق میں تعارض کیسے ہوسکتا ہے جس میں دونوں کا صادق ہونا غیر ممکن ہے کوئی شخص قیامت تک اسکی ایک مثال بھی پیش نہیں کرسکتا۔ اور صورت (ب) میں چونکہ دلیل نقلی مظنون الصدق کے ماننے کے وجوب پر دلائل صحیحہ قائم ہیں جو اصول وکلام میں مذکور ہیں اور دلیل عقلی مظنون الصدق کے ماننے کے وجوب پر کوئی دلیل صحیح قائم نہیں اسلیئے اسوقت دلیل نقلی کو مقدم رکھیں گے اور دلیل عقلی کو غلط سمجھیں گے اور اُس کا مظنون ہونا خود یہی معنی رکھتا ہے کہ ممکن ہو کہ غلط ہو تو اُسکے غلط ماننے میں بھی کسی حکم عقلی کی مخالفت نہیں کی گئی اور اگرچہ اس صورت میں دلیل نقلی کے ماننے کی یہ بھی ایک صورت ہوسکتی تھی کہ اُسکے ظاہری معنی سے اُسکو پھیر لیتے مگر چونکہ تاویل بلا ضرورت خود ممنوع ہے اور یہاں کوئی ضرورت تھی نہیں اِسلئے اس طریق کا اختیار کرنا شرعاً ناجائز اور بدعت اور عقلاً غیر مستحسن ہی جیسا اور یہ غیر مستحسن ہونے کی وجہ بیان کر دی گئی بقولہ اُس کا مظنون ہونا الی قولہ

مخالفت نہیں کی گئی۔ اور صورت (ج) کا حکم بدرجۂ اولیٰ مثل صورت (ب) کے ہے
کیونکہ جب دلیل نقلی باوجود ظنی ہونے کے عقلی ظنی سے مقدم ہے تو دلیل نقلی قطعی تو
بدرجۂ اولیٰ عقلی ظنی پر مقدم ہوگی۔ اور صورت (د) میں دلیل عقلی کو تو اِسلیئے نہیں
چھوڑ سکتے کہ قطعی الصحۃ ہے اور نقلی گو ظنی ہے مگر چونکہ نقلی ظنی کے قبول کے وجوب
پر بھی دلائل صحیحہ قائم ہیں جیسا صورت (ب) میں بیان ہوا اِسلیئے اُسکو بھی
نہیں چھوڑ سکتے۔ پس اس صورت میں نقلی ظنی میں تاویل کرکے اور عقل کے مطابق
کرکے اُس کو قبول کرینگے اور یہی خاص موقع ہے اِس دعوے کا کہ درایت مقدم
ہے روایت پر اور صورت (ب) و (ج) میں اسکا دعوے واستعمال جائز نہیں
جیسا مدلل ومفصل دونوں صورتوں میں اس کا بیان ہوچکا۔ اور ایک پانچویں اور چھٹی
صورت اور نکل سکتی تھی کہ دلیل نقلی ظنی اور عقلی وہمی وخیالی ہو یا دلیل نقلی قطعی اور عقلی
وہمی وخیالی ہو، مگر اُنکا حکم بہت ہی ظاہر ہے کہ نقلی کو مقدم اور عقلی کو متروک کہا
جاویگا کیونکہ جب عقلی باوجود مظنون ہونے کے مؤخر ومتروک ہے تو وہمی خیالی
تو بدرجۂ اولیٰ۔ اسکی نظیر کا صورت (ج) کے حکم میں بیان ہوا ہے یہ تفصیل ہے
تعارض بین الدلائل العقلیہ والنقلیہ کے حکم کی۔ یہاں سے غلطی ظاہر ہوگئی اُن لوگوں
کی جو مطلقاً دلیل عقلی کو اصل اور نقل کو تابع قرار دیتے ہیں گو وہ عقلی ظنی بھی نہ ہو
محض وہمی وخیالی ہو اور گو وہ نقلی قطعی ہی ہو۔ مثال صرف (ب) اور (د) کی ذکر
کرتا ہوں۔ کیونکہ صورت (الف) تو واقع ہی نہیں ہوسکتی اور (ج) کا حکم مثل
(ب) کے بدرجۂ اولیٰ ہونا مذکور ہوچکا اِسلیئے ان ہی دو کی مثالیں کافی ہیں (مثال
ب) آفتاب کے لئے حرکتِ اَینیہ ثابت ہے بظاہر قولہ تعالیٰ وَھُوَ الَّذِی
خَلَقَ اللَّیْلَ وَالنَّھَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ کُلٌّ فِی فَلَكٍ یَّسْبَحُوْنَ اور بعض
حکما آفتاب کی حرکت صرف محور پر مانتے ہیں جس پر کوئی دلیل قطعی قائم نہیں
پس حرکت اَینیہ کا قائل ہونا اور بعض حکما کے قول کا ترک کردینا واجب ہوگا
(مثال د) دلائل عقلیہ قطعیہ سے ثابت ہے کہ آفتاب زمین سے منفصل ہے، اپنی

حرکت کی کسی حالت میں زمین سے اُسکا مس نہیں ہوتا۔ اور قرآن مجید کے ظاہر الفاظ وَجَدَهَا تَغْرُبُ فِي عَيْنٍ حَمِئَةٍ سے قبل غور متوہم ہو سکتا ہے کہ آفتاب ایک کیچڑ کے چشمہ میں غروب ہوتا ہے، اور یہ ظاہر محمول ہو سکتا ہے وجدان فی بادی النظر پر پس آیت کو اسپر محمول کیا جاوے گا۔ یعنی دیکھنے میں ایسا معلوم ہوا کہ گویا ایک چشمہ میں غروب ہو رہا ہے جسطرح سمندر کے سفر کرنے والوں کو ظاہر نظر میں ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گویا آفتاب سمندر میں غروب ہو رہا ہے واللہ اعلم۔

انتباہِ اوّل متعلق حدوثِ مادہ

سائنس کے اتباع واعتقاد سے مسلمانوں کو عقیدۂ توحید میں جو کہ اساس اعظم اسلام کا ہے دو سخت غلطیاں واقع ہوئیں اور اُن غلطیوں کے سبب یہ معتقدین سائنس کے پورے متبع ہے اور نہ اسلام کے چنانچہ عنقریب معلوم ہوتا ہے۔ ایک غلطی تو یہی کہ حق تعالیٰ کی صفتِ مخصوصہ قِدَم میں ایک دوسری چیز کو شریک کیا یعنی مادّہ کو بھی قدیم مانا۔ اور حکمائے یونانیین بھی اس غلطی میں شریک ہیں مگر اُنکے پاس تو کچھ ٹوٹی پھوٹی دلیل بھی تھی گو اسمیں ایک لفظی تلبیس سے کام لیا گیا ہے چنانچہ ہدایۃ الحکمۃ وغیرہ میں وہ دلیل بھی مذکور ہے اور احقر نے درایۃ العصمۃ میں اُس کا باطل ہونا بھی دکھلا دیا ہے اور اہل سائنس متعارف کے پاس اس درجے کی بھی کوئی دلیل نہیں مثل دیگر دعاوی کے اسمیں بھی محض تخمین کی حکومت سے کام لیا ہے یعنی یہ خیال کیا ہے کہ یہ سب مکونات موجودہ اگر محض معدوم تھیں تو عدم محض سے وجود ہو جانا سمجھ میں نہیں آتا لیکن خوب غور کرنا چاہیئے کہ کسی چیز کا سمجھ میں نہ آنا کیا اُسکے باطل ہونے کی دلیل بن سکتی ہے۔ سمجھ میں تو یہ بھی نہیں آتا کہ ایک ایسی موجود چیز یعنی مادّہ جسکے تمام انحاء وجود یعنی تغیرات مادی میں سے ہر تغیر مسبوق بالعدم ہے اس کا نفس وجود مسبوق بالعدم نہو آخر اِن وجودات اور اُس وجود میں فرق کیا ہے پس سمجھ میں نہ آنا تو قِدَم اور عدم قِدَم میں مشترک اور قِدَم

میں اتنی اور افزونی ہے کہ اُسکے بُطلان پر خود مستقل دلیل بھی قائم ہے اور وہ دلیل سائنس حال کے مقابلے میں تو بہت آسانی سے چلتی ہے اور تھوڑے ہی عمل سے سائنس قدیم کے مقابلے میں بھی کام دیتی ہے۔ وجہ یہ کہ سائنس حال میں مادہ قدیمہ کو ایک مدّت تک صورت جسمیہ سے خالی مانا گیا ہے۔ اور یہ ثابت ہو چکا ہے کہ مادہ کا تجرد صورت سے محال ہے۔ کیونکہ مادہ کی حقیقت ایک شئے کا وجود بالقوہ ہے اور جس سے فعلیت ہوتی ہے وہ صورت ہے اور ظاہر ہے کہ وجود بالقوہ قابلیت وجود کی ہے پس مادہ کو بلا صورت کے موجود کہنا درحقیقت اجتماع متنافیین کا قائل ہونا ہے کہ وجود بالفعل ہے بھی اور وجود بالفعل نہیں بھی ہے پس اس کا مقتضا تو یہ ہے کہ خود مادہ موجود ہی نہ ہوتا بقدم چہ رسد اور اگر فلسفۂ قدیم کے اتباع سے مادہ میں کوئی صورت بھی مان لیجاوے تو یہ ظاہر ہے کہ کوئی صورت جسمیہ بدون صورت نوعیہ کے اور کوئی صورت نوعیہ بدون صورت شخصیہ کے متحقق نہیں ہو سکتی۔ پس جب کوئی صورت اُس مادہ میں مانی جاوے گی لامحالہ وہاں صورت شخصیہ بھی ہوگی اور صورت شخصیہ میں تبدل ہوتا رہتا ہے پس جب ایک صورت شخصیہ متاخرہ اُسپر آئی دو حال سے خالی نہیں یا تو پہلی صورت شخصیہ بھی باقی رہے گی یا زائل ہو جاوے گی اگر باقی رہی تو شخص کا تشخص ہونا صورت شخصیہ سے ہے جب دو صورت شخصیہ ہوئیں تو وہ دو شخص ہو گئے پس لازم آیا کہ شخص واحد دو شخص ہو جاوے اور یہ محال ہے۔ اور اگر زائل ہو گئی تو وہ قدیم نہ تھی اسلئے کہ قدیم کا زوال ممتنع ہے۔ پس وہ حادث ہوئی اور اس سے پہلے جو صورت شخصیہ تھی اسی دلیل سے وہ بھی حادث ہو گئی۔ پس جب تمام افراد صورت شخصیہ کے حادث ہوئے تو مطلق صورت شخصیہ بھی حادث اور مسبوق بالعدم ہوئی۔ اور جب وہ معدوم ہو گی اُس وقت صورت نوعیہ معدوم ہو گی اور اُس کے معدوم ہونے سے صورتِ جسمیہ معدوم ہو گی اور اُسکے معدوم ہونے سے مادہ معدوم ہو گا پس قِدَم باطل ہوا اور عدم سے وجود

میں آنا جو سمجھ میں نہیں آتا اسکا نام استبعاد ہے استحالہ نہیں اور مستبعدات وقوع سے آبی نہیں اور اِن دونوں میں خلط ہونا بہت سی غلطیوں کا سبب ہے اور اِس سے یہ تو معلوم ہوگیا کہ عقیدۂ قِدم مادّہ اِسلام کے خلاف ہے اور سائنس حال کے خلاف اِسلئے کہ اہل سائنس خود خدا ہی کے قائل نہیں اِسلئے میں نے کہا تھا کہ یہ متبعین دونوں کے خلاف ہوئے۔ اور حقیقت میں اگر غور صحیح کیا جاوے قِدم مادّہ کے مانتے ہوئے پھر خود صانع ہی کی ضرورت نہیں رہتی کیونکہ جب اُسکی ذات اُسکے وجود کی علت ہے تو وہ واجب الوجود ہوگیا اور ایک واجب الوجود کا دوسرے واجب الوجود کی طرف محتاج ہونا خود خلافِ عقل ہے۔ جو تعلق حق تعالیٰ کا اپنی صفات اور افعال سے ہے وہی تعلق اسکا اپنی صفات حرکت وحرارت اور اپنے افعال تنوعات وغیرہ سے ہوسکتا ہے۔ پس خدائے برحق کا قائل ہونا خود موقوف ہی حدوث مادّہ پر اور اور اگر قدیم بالذات اور قدیم بالزماں میں فرق نکالا جاوے تو اُس کی گفتگو فلاسفۂ قدیم سے علم کلام قدیم میں طے ہوچکی ہے۔ چونکہ اس وقت کے فلاسفہ اس کے قائل نہیں اِسلئے اس سے طیّ کشح کیا جاتا ہے۔ اور اگر کوئی شخص اجزائے مادّہ کو مع الصورت قدیم مانے اور اس صورت کو صور متاخرہ کے ساتھ بھی مجتمع مانے اس طرح سے کہ وہ بشکل چھوٹے چھوٹے ذرّوں کے تھا جن میں قسمت عقلیہ ووہمیہ ممکن ہے مگر قسمت فکّیہ ممکن نہیں جیسا دیمقراطیس بھی ایسے اجزاء کا قائل ہوا ہے۔ یا اُسکو مع الصورت متصل واحد مان کر اُس میں اجزاء تحلیلیہّ کا قائل ہو تو ہم پوچھتے ہیں کہ اگر یہ ذرّات یا اجزاء قدیم ہونگے تو اُسوقت متحرک تھے یا ساکن اگر متحرک تھے تو حرکت اُنکی قدیم تھی اور اگر ساکن تھے تو اُنکا سکون قدیم تھا۔ اور اسوقت ہم بعض اجسام کو متحرک دیکھتے ہیں جسکی حرکت سے وہ اجزاء بھی متحرک ہیں جس سے سکون زائل ہوگیا اور بعض اجسام کو ہم ساکن دیکھتے ہیں جسکے سکون سے وہ اجزاء بھی ساکن ہیں بہرحال حرکت وسکون دونوں کی زوال کا مشاہدہ کر رہے ہیں اور قدیم کا زائل ہونا محال ہے پس اُن اجزاء کی حرکت یا

سکون کا قدیم ہونا محال ہوا اور اجزاء ان دو سے خالی نہیں ہو سکتے پس ثابت ہو گیا کہ موجودہ اجزاء بھی قدیم نہیں ہیں۔ اور اگر مادہ کے حدوث پر حق تعالیٰ کا تصرف فی العدم سمجھ میں نہیں آتا تو اول تو محض استبعاد و قیاس الغائب علی الشاہد ہے اور پھر یہی کب سمجھ میں آتا ہے کہ ایک متغیر چیز قدیم ہو پس سمجھ میں نہ آنا دونوں میں مشترک ہوا اسلئے یہ بھی قابلِ احتجاج نہیں۔ غرض قِدَم بلا غبار باطل و محال رہا اور اگر ہم ان سب دلائل سے قطع نظر کر کے قِدَم کو محال نہ بھی کہیں مگر وجود قِدَم کی بھی کوئی دلیل نہیں تو قِدَم و عدم قِدَم دونوں علی سبیل التساوی محتمل رہیں گے پس اس صورت میں عقلاً دونوں شقوں کا قائل ہونا ممکن رہے گا لیکن ایسے امور میں جو محتمل الطرفین ہوں اگر مخبرِ صادق ایک شق کو متعین فرما دے تو اسکا قائل ہونا واجب ہو جاتا ہے اور یہاں حدوث کی شق کو متعین فرمایا ہے قال تعالیٰ بَدِیۡعُ السَّمٰوٰتِ وقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کَانَ اللّٰہُ وَلَمۡ یَکُنۡ مَّعَہٗ شَیۡءٌ پس نقلی طور پر بھی اس کا قائل ہونا واجب ہوگا یہ پہلی غلطی کا بیان تھا اور وہ دوسری غلطی آگے آتی ہے۔

انتباہِ دوم متعلقِ تعمیمِ قدرتِ حق

پہلی مذکور غلطی کا حاصل خدائے تعالیٰ کی ایک مخصوص صفت کا دوسرے کیلئے اثبات تھا۔ اور اس دوسری غلطی کا حاصل خدائے تعالیٰ کی ایک صفت کمال کو خدائے تعالیٰ سے نفی کر دینا ہے اور وہ صفتِ کمال عموم قدرت ہے کیونکہ اس زمانے کے نو تعلیم یافتوں کی زبان اور قلم پر یہ جملہ جاری دیکھا جاتا ہے کہ خلافِ فطرت کوئی امر واقع نہیں ہو سکتا اور اسکی دو تقریریں کیجاتی ہیں کبھی عقلی رنگ میں اور کبھی نقلی پیرایہ میں عقلی رنگ یہ ہے کہ مثلاً ہم دیکھتے ہیں کہ آگ ہمیشہ جلاتی ہے کبھی اسکے خلاف نہیں دیکھا ہم دیکھتے ہیں کہ بچہ ماں باپ سے پیدا ہوتا ہے کبھی اس کے خلاف نہیں دیکھا پس اس قاعدہ کے خلاف جو ہوگا وہ محال ہے اور اسی بنا پر معجزات سے کہ خوارق عادت ہیں انکار کر دیا بعض سے تو صریحاً کہ اُس حکایت ہی کی تکذیب کر دی

اور جہاں واقعہ کی تکذیب بوجہ منصوص قطعی ہونیکے نہ ہوسکی وہاں در پردہ انکار کیا
کہ تاویل باطل سے کام لیا اور جب معجزات کے ساتھ یہ معاملہ کیا تو کرامات اولیاء تو
کسی شمار میں نہیں اور مبنیٰ اِس تمام کا وہی اعتقادِ استحالہ خلافِ فطرت ہے. صاحبو
ظاہر ہے کہ یہ استحالہ ایک دعویٰ ہے دعوے کے لئے دلیل کی حاجت ہے محض
یہ امر دلیل ہونے کے قابل نہیں کہ ہم نے کبھی ایسا نہیں دیکھا اِسلئے کہ اسکا حاصل
استقراء ہے اور استقراء میں چند جزئیات کا مشاہدہ ہوتا ہے اُن سے دوسری
جزئیات پر استدلال کرنا قطعی نہیں ہوسکتا البتہ مرتبۂ ظن میں دوسری جزئیات
کے لئے بھی اُس حکم کو ثابت کہہ سکتے ہیں لیکن یہ ظن وہاں حجت ہوگا جہاں اس سے
اقویٰ دلیل اُسکی معارض نہ ہو اور وہاں بھی محض دوام کا حکم درجۂ ظن میں ہوگا دوام
سے ضرورت یعنی سلب امکان عن الجانب المخالف ثابت نہیں ہوسکتا نفی امکان
کے لئے مستقل دلیل درکار ہے اور جہاں اقویٰ دلیل معارض ہو وہاں اس
ظن کا اتنا بھی اثر نہ رہے گا بلکہ اُس اقویٰ پر عمل ہوگا. پس جب نفی امکان کی
کوئی دلیل نہیں اور دلیل اقویٰ بعض جزئیات کے لئے اُس حکم کے خلاف حکم ثابت
ہونے پر قائم ہے پھر کیا وجہ کہ اُس اقویٰ کو حجت نہ سمجھا جائے یا اُس میں تاویل
بعید کا ارتکاب کیا جاوے کیونکہ تاویل میں صرف عن الظاہر ہوتا ہے اِسلئے بلا
ضرورت اس کا ارتکاب نہیں کیا جاتا اور یہاں ضرورت ہے نہیں پھر کیوں تاویل
کی جاوے. ورنہ یوں تو ہر چیز میں ایسے احتمالات پیدا کرکے کسی عبارت
کسی شہادت کو حجت نہیں کہا جاسکتا. دوسرا پیرایہ اس دعوے کی دلیل کا
نقل ہے وہ یہ کہ حق تعالیٰ نے فرمایا ہے وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللّٰهِ تَبْدِيلًا. صاحبو
اِس دلیل صحیح سے استدلال کا صحیح ہونا موقوف ہے دو امر پر ایک یہ کہ سنّت
سے مراد ہر سنّت ہے دوسرے یہ کہ تبدیل کے فاعل میں عموم ہے خدا اور غیر خدا
دونوں کو شامل ہے حالانکہ دونوں دعووں پر کوئی دلیل نہیں. ممکن بلکہ واقع بھی ہی
کہ سنت سے مراد بقرینۂ سیاق و سباق خاص خاص امور ہیں جو اُن آیات میں مذکور

ہیں جن کا حاصل حق کا غلبہ ہے باطل پر خواہ بالبرہان یا بالسنان اور اگر اس میں عموم لیا جاوے تو تبدیل کا فاعل غیر اللہ ہے یعنی خدائے تعالیٰ کے معمول کو کوئی دوسرا شخص نہیں بدل سکتا جیسے دنیا میں بعض احکام شاہی میں کسی جماعت کی شورش وغیرہ بعض اوقات سنگ راہ ہو جاتی ہے بمقصود اس سے توثیق ہوگی وعدہ و وعید کی۔ اور ایک تیسری تقریر اس مدعا کی اور بھی سنی گئی ہے جو مرکب ہے عقلی و نقلی سے وہ یہ کہ عادت اللہ ایک وعدۂ فعلی ہے اور وعدے میں تبدل بالنص محال ہے پہلا مقدمہ عقلی ہے دوسرا نقلی سو دوسرا مقدمہ تو بلا استثناء صحیح ہے لیکن پہلا مقدمہ مسلم نہیں موسم بارش میں بارش ہوتے ہوئے جب کبھی اول بار امساک باران ہوا ہوگا جب تک اسکی عادت بھی نہ تھی کیونکہ عالم کا حادث ہونا پہلے ثابت ہو چکا ہے تو اگر وہ عادت وعدہ تھا تو اس وعدے میں خلاف کیسے ہوگیا تنوعات سب حادث ہیں جب مادہ میں اول نوع پیدا ہوئی ہے اور مدت تک اسی نوع کے افراد پیدا ہوتے رہے تو یہی عادت ہوگئی تھی پھر دوسری نوع کے افراد کیوں پیدا ہونے لگے خواہ بطور ارتقاء جیساکہ اہل سائنس قائل ہیں یا بطور نشو جیسا کہ اہل حق کی تحقیق ہے اگر کہا جائے کہ یہ عادت کے خلاف اسلئے نہیں تھا کہ اصل عادت اسباب طبعیہ پر آثار کا مرتب کرنا تھا اور یہ سب اس عادت میں داخل ہی تو ہم کہیں گے کہ چونکہ اسباب طبعیہ خود تصرفِ قدرت و تعلق ارادہ کے محتاج ہیں اسلئے اس اصل کی بھی ایک اصل دوسری نکلے گی یعنی قدرت و ارادہ سے تصرف کرنا پس اصل عادت اسکو کہیں گے سو یہ خلاف سائنس واقع ہونے میں بھی محفوظ ہے اس اعتبار سے خلافِ عادت بھی موافق عادت کے ہوگیا باعتبار صورت کے خلافِ عادت کہنا صحیح ہے اور باعتبار حقیقت کے موافقِ عادت کہنا درست ہی پس واقعات کے انکار یا تحریف کی کون ضرورت ہوئی۔

انتباہِ سوم متعلق نبوت

اس مادہ میں چند غلطیاں واقع ہو رہی ہیں اول وحی کی حقیقت میں جس کا حاصل

بعض مدعیان اجتہاد نے یہ بیان کیا ہے کہ بعض میں فطرۃً اپنی قوم کی بہبودی و ہمدردی کا جوش ہوتا ہے اور اس جوش کے سبب اُس پر اسی کے تخیلات غالب رہتے ہیں اس غلبۂ تخیلات سے بعضے مضامین کو اُس کا متخیلہ مہیا کر لیتا ہے اور بعض اوقات اسی غلبہ سے کوئی آواز بھی مسموع ہوتی ہے اور بعض اوقات اسی غلبے سے کوئی صورت بھی نظر آجاتی ہے اور وہ صورت بات کرتی ہوئی بھی معلوم ہوتی ہے اور خارج میں اس آواز یا اس صورت یا اس کلام کا کوئی وجود نہیں ہوتا سب موجودات خیالیہ ہیں فقط۔ لیکن نبوت کی یہ حقیقت بالکل نصوص صریحہ صحیحہ کے خلاف ہے نصوص میں تصریح ہے کہ وحی ایک فیض غیبی ہے جو بواسطہ فرشتے کے ہوتا ہے اور وہ فرشتہ کبھی القاء کرتا ہے جس کو حدیث میں نفث فی روعی فرمایا ہے کبھی اُسکی صوت سُنائی دیتی ہے کبھی وہ سامنے آکر بات کرتا ہے جس کو فرمایا ہے يَاۡتِيۡنِي الْمَلَكُ اَحْيَانًا فَيَتَمَثَّلُ لِيْ اس کا علوم جدیدہ میں اسلئے انکار کیا گیا ہے کہ خود فرشتوں کے وجود کو بلا دلیل باطل سمجھا گیا ہے سو اسکی تحقیق کسی آئندہ انتباہ میں وجود ملائکہ کی بحث میں انشاء اللہ تعالیٰ ہوجاوے گی جس سے معلوم ہوجاوے گا کہ ملائکہ کا وجود عقلاً محال نہیں ہے اور جب ممکن عقلی کے وجود پر نقل صحیح دال ہو عقلی طور پر اس کا قائل ہونا واجب ہے (اصولِ موضوعہ نمبر ۲) دوسری غلطی معجزات کے متعلق ہے جن کی حقیقت ایسے امور ہیں جن کا وقوع بلا واسطہ اسباب طبعیہ کے ہوتا ہے۔ سو علوم جدیدہ بلا دلیل ان کے وقوع کے بھی منکر ہیں اور اسی بنا پر جو معجزات نصوص میں مذکور ہیں اُن میں تاویل بعید جس کو تحریف کہنا بجا ہے کر کرا کر اُن کو امور عادیہ بنایا جاتا ہے اکثر کو تو بالکل غیر عجیب واقعہ جیسے اِضْرِبْ بِّعَصَاكَ الْحَجَرَ وغیرہ اور جہاں غیر عجیب نہ بن سکے وہاں مسمریزم کی نوع میں داخل کیا جاتا ہے۔ جیسے انقلاب عصائے موسیٰ میں کہا جاتا ہے۔ اور اس اشتباہ کا جو منشاء ہے اس کو انتباہ دوم میں رفع کردیا گیا ہے۔ پس قادرِ مطلق نے جس طرح خود اسباب طبعیہ کو بلا اسباب طبعیہ کے

پیدا کیا ورنہ تسلسل لازم آوے گا اور وہ محال ہے اسیطرح اُن کے مسببات کو بھی اگر
چاہیں بلا اسباب طبعیہ پیدا کر سکتے ہیں غایتہ مافی الباب اسکو مستبعد کہیں گے مگر
استحالہ اور استبعاد ایک نہیں (اصول موضوعہ ۳) تیسری غلطی یہ کہ معجزات کو دلیل
نبوت نہیں قرار دیا جاتا بلکہ صرف حسن تعلیم وحسن اخلاق میں دلیل کو منحصر کیا
جاتا ہے اور اس انحصار کی بجز اس کے کوئی دلیل نہیں بیان کیجا سکتی کہ اگر خوارق
کو دلیل نبوت کہا جاوے تو مسمریزم وشعبدات بھی مستلزم نبوت ہوں گے اور
یہ دلیل اس لئے لچر ہے کہ مسمریزم وشعبدات واقع میں خوارق نہیں بلکہ مستند
ہیں اسباب طبعیہ خفیہ کی طرف جسکو ماہرین جان کر مدعی کی تکذیب اور نیز اس کے
ساتھ معارضہ کر سکتے ہیں۔ اور انبیاء علیہم السّلام کے معجزات میں منکرین میں سے
نہ کسی نے سبب طبعی کی تشخیص کی اور نہ کوئی معارضہ کر سکا جس سے صاف
واضح ہوتا ہے کہ وہ واقع میں خوارق ہیں پس معجزات وشعبدات مشترک الاستلزام
نہ ہوئے البتہ حسن تعلیم وحسن خلق بھی دال علی النبوت ہے مگر حکمتِ خداوندی
مقتضی ہے کہ مخاطبین انبیاء علیہم السّلام میں چونکہ دونوں طرح کے لوگ تھے
خواص اہل فہم بھی جو کہ تعلیم و اخلاق کے درجۂ علیا کا (کہ وہ بھی خارق ہے)
اندازہ کر سکتے ہیں اور عوام بلید بھی جو تعلیم و اخلاق سے استدلال کرنے میں اس
وجہ سے غلطی کر سکتے تھے کہ درجۂ علیا کا اندازہ کر نہیں سکتے۔ پس ہر حکیم وخوش
خلق کو نبی سمجھ لیتے اسلئے ایک ذریعہ استدلال کا ان کے ادراک کے موافق بھی
رکھا گیا جسمیں علم اضطراری صحت دعوی نبوت کا پیدا ہو جاتا ہے اور دوسرے اہل
شعبدہ سے ان کو خلط و غلط اس لئے نہیں ہو سکتا کہ یہ بھی دیکھتے ہیں کہ ان
فنون کے ماہرین بھی معارضہ سے عاجز آ گئے۔

چوتھی غلطی یہ ہے کہ احکام نبوت کو صرف امور معادیہ کے متعلق سمجھا اور امور
معاشیہ میں اپنے کو آزاد ومطلق العنان قرار دیا نصوص اسکی صاف تکذیب کر رہی
ہیں قال اللہ تعالیٰ وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَّلَا مُؤْمِنَةٍ الخ اسکا شان نزول ایک

امر دنیوی ہی ہے اور جس حدیث تابیر سے شبہہ پڑگیا ہے اُس میں تو یہ قید ہے کہ جو بطور رائے و مشورہ کے فرمایا جاوے نہ جو کہ بطور حکم کے فرمایا جاوے۔ اور تقریب فہم کے لئے اُسکی عقلی نظیر یہ ہے کہ حکامِ ملک کو ہم دیکھتے ہیں کہ قوانین میں ہمارے معاملات باہمی میں بھی دست اندازی کرتے ہیں تو کیا حاکمِ حقیقی کو اسکا حق نہیں۔ اور اسی چوتھی غلطی پر ایک پانچویں غلطی متفرع ہوتی ہے کہ احکام شرعیہ کو جو کہ متعلق معاملات کے ہیں ہر زمانے میں قابلِ تبدیل سمجھا جاتا ہے سو اگر یہ احکام مقصود نہوتے جیساکہ چوتھی غلطی کا حاصل ہے سو واقع میں اسکا قائل ہونا مضائقہ نہ تھا اور جبکہ مقصود ہونا اُنکا بھی ثابت ہے جیساکہ غلطی رابع کے رفع میں ثابت ہوا تو اب اس کے قائل ہونے کی گنجایش نہیں ہے رہا یہ شبہہ عقلیہ کہ زمانے کے بدلنے سے جب مصلحتیں بدلتی ہیں اور اسی بناء پر شرائع میں نسخ و تبدل ہوتا آیا ہے تو یہ کیسے ہوسکتا ہے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام سے حضور سرورِ عالم صلی اللہ علیہ وسلم تک کُل چھ سَو سال کا فصل ہے اس مدت میں تو مصالح مقتضیہ تبدل کے احکام بدل گئے اور آپ سے اسوقت تک اُس مدت سے مضاعف مدت مع شئے زائد گذر گئی اور ابتک وہ مصالح نہ بدلے اس کا حل یہ ہے کہ اگر واضع قانون حکیم کامل و عالم الغیب ہو تو ممکن ہے کہ جب وہ چاہے ایسے قوانین بنادے جس میں تمام ازمنہ ممتدہ الیٰ یوم القیامۃ تک کی مصالح کی رعایتیں ملحوظ ہوں اور اگر واقعات زمانہ کو دیکھکر شبہہ کیا جاوے کہ ہم اسوقت کھلی آنکھوں دیکھتے ہیں کہ شریعت پر عمل کرنیسے کارروائی میں تنگی پیش آتی ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ احکام اس زمانے کے مناسب نہیں اس کا حل یہ ہے کہ تنگی قانون کا حکم اُسوقت صحیح ہوسکتا ہے کہ جب سب اُس پر عامل ہوں اور پھر کام اٹکنے لگیں سو اسکو کوئی ثابت نہیں کرسکتا اور اسوقت جو تنگی پیش آرہی ہے اس کا سبب تو یہ ہے کہ غیر عامل زیادہ ہیں اور عامل کم۔ جب ان قلیل عاملوں کو اُن کثیر غیر عاملین سے سابقہ پڑیگا ضرور معاملات میں کشاکشی ہوگی سو اس تنگی کا مرجع تو ہمارا طرز معاشرت ہے نہ کہ احکام شریعت جیسے طبیب مریض کو دس چیزیں کھانے کو

بتلاتا ہے مگر اُسکے گاؤں میں ایک بھی نہیں ملتی تو یہ تنگی طب میں نہیں ہوئی قریہ کی تجارت میں ہوئی۔ اور کہیں تنگی واقعی نہیں ہوتی محض اپنے ذاتی ضرر سے تنگی کا شبہہ ہوجاتا ہے تو ایسا ذاتی ضرر مصلحتِ عامّہ کی رعایت سے کون قانون ہے کہ جس میں نہیں ہے۔

چھٹی غلطی اَحکام کے متعلق بعض کو یہ ہوتی ہے کہ وہ اَحکام کے عِلَلِ غائیہ اپنی رائے سے تراش کر اُن کے وجود و عدم پر احکام کے وجود و عدم کو دائر سمجھتے ہیں اور نتیجہ اُس کا یہ ہوتا ہے کہ اَحکام منصوصہ میں تصرف کرنے لگتے ہیں چنانچہ بعض کی نسبت مسموع ہوا کہ اُنھوں نے وضو کی علتِ غائیہ تنظیفِ محض سمجھکر جب اپنے کو نظیف دیکھا تو وضو ہی کی حاجت نہ سمجھی اور بے وضو نماز شروع کردی اور بعض نے نماز کی علتِ غائیہ تہذیبِ اخلاق سمجھکر اس کے حصول کو مقصود سمجھکر نماز اڑادی اسی طرح روزے میں اور زکوٰۃ میں اور حج میں تصرفات کئے اور اسی طرح نواہی میں مثل سود و تصویر وغیرہ تصرف کیا اور تمام شریعت کو باطل کردیا۔ اور علاوہ اس کے کہ اس کا الحاد ہونا ظاہر ہے خود اس تقریر کے تمامتر مقدمات دعاوی بلا دلیل ہیں کیا ممکن نہیں ہے کہ بہت سے احکام تعبدی ہوں کہ اُنکی اصلی غایت امتثالِ امر سے ابتلاءِ مکلف ہو۔ علاوہ اس کے جو غایات تجویز کئے گئے ہیں اس کی کیا دلیل ہے کہ یہی غایات ہیں ممکن ہے کہ وہ غایات ایسے آثار ہوں جو اُن احکام کے صورتِ نوعیہ ہی پر مرتب ہوتے ہوں جس طرح بعض ادویہ بلکہ عند التامل تمام ادویہ) موثر بالخاصیۃ ہوتی ہیں پھر یہ کہ ممکن ہے کہ کسی کی سمجھ میں کچھ آوے کسی کے خیال میں کچھ آوے تو ایک رائے کو دوسری رائے پر ترجیح کی کیا دلیل ہے پس بقاعدہ اذا تعارضا تساقطا دونوں کو ساقط قرار دیکر نفس اَحکام ہی منعدم و منہدم ہوجاویںگے۔ تو کیا کوئی عاقل معتقدِ ملت اس کا قائل ہوسکتا ہے۔ اور اسی غلطی کے شعب میں سے ہے کہ مخالف مذہب کے مقابلے میں یہ علل بیان کرکے احکام فرعیہ کو ثابت کیا جاتا ہے سو اسمیں بڑی خرابی یہ ہے کہ

علل محض تخمینی ہوتے ہیں اگر انمیں کوئی خارشہ نکل آوے تو اصل حکم مختل ٹھہرتا ہے تو اس میں ہمیشہ کے لئے مخالفین کو ابطال احکام کی گنجائش دینا ہے۔ اور موٹی بات تو یہ ہے کہ یہ قوانین ہیں اور قانون اور ضابطہ میں کوئی اسرار نہیں ڈھونڈا کرتا اور نہ اسرار مزعومہ پر قانون میں تبدل و تغیر یا ترک کا اختیار ہوتا ہے۔ البتہ خود بانی قانون کو یہ اختیارات حاصل ہوتے ہیں۔ اور مجتہدین نے جو بعض احکام میں علل نکالے ہیں اُس سے دھوکا نہ کھایا جاوے اول تو وہاں مور مسکوت عنہا میں تعدیہ حکم کی ضرورت تھی دوسرے اُنکو اُسکا سلیقہ تھا اور یہاں دونوں امر مفقود ہیں اور علاوہ کم علمی کے اتباع ہوئی بڑا حاجب ہے۔

ساتویں غلطی جو اقبح الاغلاط ہے یہ ہے کہ بعضے منکر نبوت کی نجات کے قائل ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ خود انبیاء علیہم السّلام بھی توحید ہی کے لئے آئے ہیں پس جسکو اصل مقصود حاصل ہو غیر مقصود کا انکار اُس کو مضر نہیں اس کا رد مختصر نقلی تو وہ نصوص ہیں جو مکذبین نبوت کے خلود فی النار پر دال ہیں اور رد عقلی یہ ہے کہ درحقیقت مکذب رسول مکذب خدا بھی ہے کیونکہ وہ مُحَمَّدٌ رَّسُولُ اللّٰہ وغیرہ نصوص کی تکذیب کرتا ہے۔ اور نظیر عرفی یہ ہے کہ اگر کوئی شخص شاہ جارج پنجم کو تو مانے مگر گورنر جنرل سے ہمیشہ مخالفت و مقابلے سے پیش آئے۔ کیا وہ شاہ کے نزدیک کسی قرب یا رتبہ یا معافی کے لائق ہو سکتا ہے۔

انتباہِ چہارم متعلق قرآن منجملہ اصول اربعۂ شرع

یہ ثابت ہو چکا ہے کہ شریعت کی چار اصلیں ہیں۔ کتاب اللّٰہ۔ حدیث الرسول اجماع الامّت۔ قیاس المجتہد اور مجتہد کے خاص شرائط ہیں ان سب میں کچھ کچھ غلطیاں کیجا رہی ہیں کتاب اللّٰہ کے متعلق دو غلطیاں ہو رہی ہیں ایک یہ کہ احکام کو قرآن میں منحصر سمجھا جاتا ہے اس غلطی کا حاصل دوسرے اصول کا انکار ہے دوسرے یہ کہ قرآن میں مسائل سائنس پر منطبق ہونے کی اور مسائل سائنس پر مشتمل ہونے کی کوشش

کیجاتی ہے۔ پہلی غلطی کا جواب وہ نصوص ہیں جنسے بقیہ اصول کی حجیّت ثابت
ہوتی ہے جسکو اہل اصول نے مشبع بیان کیا ہے اور اسی غلطی کی ایک فرع یہ ہے
کہ جس گناہ کے کرنے کو جی چاہتا ہے اُس سے منع کئے جانے کے وقت یہ سوال کر دیا
جاتا ہے کہ قرآن میں ممانعت دکھلاؤ چنانچہ داڑھی کے متعلق ایسے سوالات اخباروں
میں شائع ہوتے ہیں۔ پھر یہ امر ایسا خمیر میں داخل ہوگیا ہے کہ جب کوئی مخالف
مذہب کسی بات کو قرآن سے ثابت کرنے کا مطالبہ کرتا ہے تو یہ لوگ اس مطالبہ کو
صحیح اور اس اثبات کو اپنے ذمّے لازم سمجھکر اُس کی تلاش میں لگ جاتے ہیں اور جو
خود اُس پر قادر نہیں ہوتے تو علماء کو مجبور کرتے ہیں کہ کہیں قرآن ہی سے ثابت
کردو سو جب اس فرع کی بناء ہی کا غلط ہونا ثابت ہو چکا ہے تو اس فرع کا بناء الفاسد
علی الفاسد ہونا بھی ظاہر ہوگیا مستقل رد کی ضرورت نہیں۔ پھر اس دروازے کا
مفتوح کرنا نہایت ہی بے احتیاطی ہے اس کا انجام خود ارکان اسلام کا غیر ثابت
بالشرع ماننا ہوگا کیا کوئی شخص نماز پنجگانہ کی رکعات کا عدد قرآن سے ثابت کر
سکتا ہے۔ کیا کوئی شخص زکوٰۃ کا نصاب اور قدر واجب کا اثبات قرآن سے کرسکتا
ہے وعلی ہذا۔ ایسے مطالبہ کا غیر معقول ہونا ایک حِسّی مثال سے سمجھ میں آسکتا ہے
کہ عدالت میں اگر کوئی شخص اپنے دعوے کے ثبوت میں گواہ پیش کرے تو مدعاعلیہ
کو اِس گواہ پر قانونی جرح کا تو اختیار حاصل ہے لیکن اگر گواہ جرح میں صاف
رہا تو یہ اختیار نہیں کہ عدالت سے یہ درخواست کرے کہ گو گواہ غیر مجروح ومعتبر
ہے مگر میں تو اِس دعوے کو جب تسلیم کرونگا کہ بجائے اُس گواہ کے فلاں معزز
عہدہ دار یا فلاں رئیس اعظم گواہی دے تو کیا عدالت ایسی درخواست کو قابلِ
پذیرائی سمجھے گی اسی راز کے سبب فن مناظرہ کا یہ مسئلہ قرار پایا ہے کہ مدعی سے
نفس دلیل کا مطالبہ ہو سکتا ہے کسی دلیل خاص کا مطالبہ نہیں ہو سکتا اور نیز
تصریح کی ہے کہ دلیل کی نفی سے مدلول کی نفی نہیں لازم آتی کیونکہ دلیل ملزوم
ہے اور مدلول لازم اور نفی ملزوم مستلزم نہیں ہے نفی لازم کو پس جو شخص دعویٰ

کرے کہ فلاں امر شرع سے ثابت ہے اُسکو اختیار ہے کہ شرع کی جس دلیل سے چاہے
اُسکو ثابت کردے کسی کو اُس سے اِس مطالبہ کا حق نہیں پہونچتا کہ متناً قرآن ہی سے
ثابت کرو ہاں یہ مسلم ہے کہ یہ دلائل اربعہ قوت میں برابر نہیں لیکن جیسا تفاوت
اُن کی قوت میں ہے ایسا ہی تفاوت ان کے مدلولات یعنی احکام کی قوت میں ہے
کہ بعض قطعی الثبوت والدلالت ہیں بعض ظنی الثبوت والدلالت ہیں بعض قطعی
الثبوت ظنی الدلالت ہیں بعض ظنی الثبوت قطعی الدلالت ہیں لیکن یہ بھی کسی کو
منصب حاصل نہیں کہ احکام ظنیہ کو نہ مانے۔ کیا کسی ایسے حاکم کے جسکے فیصلے کا
اپیل نہیں ہوسکتا بہت سے فیصلے محض اسی بنا پر نہیں صادر ہوتے کہ مقدمۂ مرجوعہ
کو کسی دفعہ میں داخل قرار دیا ہے اور وہ دفعہ یقینی ہے مگر اُس میں داخل کرنا ظنی ہی
جس کا حاصل اُس کا قطعی الثبوت ظنی الدلالت ہونا ہے لیکن اُس کے نہ ملنے سے
جو نتیجہ ہوسکتا ہے اُسکو ہر شخص جانتا ہے یہ تقریر پہلی غلطی کے متعلق تھی جو قرآن
کے بارے میں ہوتی ہے۔ دوسری غلطی یعنی قرآن میں اُس کے مسائل سائنس پر
مشتمل ہونے کی کوشش کرنا جیسا آج کل اکثر اخباروں اور پرچوں میں اس
قسم کے مضامین دیکھنے میں آتے ہیں کہ جب اہل یورپ کی کوئی تحقیق متعلق سائنس
کے دیکھی سُنی جس طرح بن پڑا اُس کو کسی آیت کا مدلول بنا دیا اور اُسکو اسلام
کی بڑی خیر خواہی اور قرآن کے لئے بڑی فخر کی بات اور اپنی بڑی ذکاوت سمجھتے
ہیں اور اس غلطی میں بہت سے اہل علم کو بھی مبتلا دیکھا جاتا ہے اور اس میں
ایک غلطی تو یہی ہے قرآن کے لئے کہ مسائل سائنس پر مشتمل ہونے کو قرآن کا
کمال سمجھا اور وجہ اس کی یہ ہوئی کہ قرآن کے اصلی موضوع پر نظر نہیں کی گئی قرآن
اصل میں نہ سائنس کی کتاب ہے نہ تاریخ کی نہ جغرافیہ کی وہ ایک کتاب ہے اصلاح
ارواح کی جس طرح کتب طبیہ میں مسائل ہیں اصلاح اجسام کے پس جس طرح
کسی کتاب طبی کا پارچہ بافی وکفش دوزی کی صنعت اور حرفت کی تحقیق سے
خالی ہونا اُس کے لئے موجب نقصان نہیں بلکہ اگر غور کیا جاوے تو اس تحقیق پر

بلا ضرورت مشتمل ہونا خود بوجہ خلط مبحث کے ایک درجے میں موجب نقصان ہے اور خالی ہونا کمال ہے اسیطرح قرآن کا کہ طبِ روحانی ہے ان مسائل سے خالی ہونا اُسکے لئے کچھ موجب نقصان نہیں بلکہ ایک گونہ کمال ہے البتہ اس طبِ روحانی کی ضرورت سے اگر کوئی جزو اُسکا مذکور ہوجاوے تو وہ اُس ضرورت کا مُکمّل ہے مگر بقاعدہ اَلضَّرُوْرِیُّ یَتَقَدَّرُ بِقَدَرِ الضَّرُوْرَۃِ مقدار ضرورت سے زائد مذکور نہ ہوگا چنانچہ توحید کے (کہ اعظم مقدمات اصلاح ارواح ہے) اثبات کے لئے کہ سہل و اقرب طریق اُس کا استدلال بالمصنوعات ہے کہیں کہیں اجمالاً و اختصاراً بعض مضامین خلق سموات وارض وانسان وحیوان وغیرہ کا بیان ہوا بھی ہے اور چونکہ تفصیل کی حاجت نہ تھی اس لئے اُس کا ذکر نہیں ہوا غرض سائنس کے مسائل اس کے مقاصد سے نہیں البتہ بضرورت تائید مقصود کے جتنا کچھ اس میں بدلالہ قطعیہ مذکور ہے وہ یقیناً اور قطعاً صحیح ہے کسی دوسری دلیل سے اُس کے خلاف کا اعتقاد جائز نہیں اگر کوئی دوسری دلیل اُس کے معارض ہوگی بعد تحقیق وہ دلیل ہی مخدوش ہوگی یا تعارض کا شبہہ ہوگا ہاں یہ ہوسکتا ہے کہ دلالت آیت کی قطعی نہ ہو اُسکے خلاف پر ممکن ہے کہ دلیل صحیح قائم ہو وہاں نص قرآنی کو ظاہر سے منصرف کرلیں گے جیسا اصول موضوعہ ۳۰ میں تحقیق ہوا دوسری غلطی یہ ہے کہ اس اوپر کی تقریر سے معلوم ہوا کہ ایسے مسائل قرآن کے مقاصد میں سے نہیں بلکہ مقدمات مقصود سے ہیں اور ظاہر ہے کہ استدلال میں مقدمات ایسے ہونا چاہئیں جو پہلے سے یعنی قبل اثبات مدعا کے مخاطب کے نزدیک مسلم ہوں یا بدیہی ہوں یا بدلیل مسلم کرادئے جاویں ورنہ اُن سے مدعا پر استدلال ہی نہ ہوسکے گا۔ جب یہ بات معلوم ہوگئی تو اب سمجھنا چاہئے کہ اگر یہ جدید تحقیقات اُن آیات قرآنیہ کے مدلولات و مفہومات ہوں اور ظاہر ہے کہ عرب کے لوگ جو اوّل مخاطب ہیں قرآن کے وہ بالکل اِن تحقیقات سے ناآشنا تھے تو لازم آتا ہے کہ مقدمات غیر مسلمہ وغیر بدیہیہ وغیر مثبتہ سے استدلال کیا گیا ہے جن میں استدلال کی صلاحیت

ہی نہیں ہے تو کلام اللہ کے طرز استدلال پر کتنا بڑا دھبہ لگے گا تیسری خرابی اس
میں یہ ہے کہ یہ تحقیقات کبھی غلط بھی ثابت ہوتی رہتی ہیں سو اگر ان کو قرآنی مدلول
بنایا جاوے تو اگر کسی وقت کسی تحقیق کا غلط ہونا ثابت ہو گیا اور اہل اسلام کا اقرار
بضمن ایسی تفسیر کے مُدوّن ہو گا کہ قرآن کا دعوی ہے تو اُسوقت ایک ادنیٰ ملحد
تکذیب قرآن پر بہایت آسانی سے قادر ہو سکے گا کہ قرآن کا یہ مضمون غلط ہے۔
اور جزو کا ارتفاع مستلزم ہے ارتفاع کُل کو پس قرآن صادق نہ رہا اُس وقت
کیسی دشواری ہو گی اور اگر کوئی شخص یہ احتمال نکالے جیسا کہ بعض نے دعویٰ بھی
کیا ہے کہ قرآن میں یہ کمال ہے کہ جس زمانے میں جو بات ثابت ہو اُسکے الفاظ
اُسی کے موافق ہو جاتے ہیں سو اس بنا پر تو یہ لازم آتا ہے کہ قرآن کا کوئی مدلول
بھی قابل اعتماد نہیں ہر مدلول میں احتمال اُسکی نقیض کا بھی ہے تو یہ تو ایسی بات
ہو گئی جیسے کسی چالاک نجومی کی حکایت ہے کہ اُس سے جب پوچھا جاتا کہ ہمارے
لڑکا ہو گا یا لڑکی وہ کہدیتا کہ لڑکا نہ لڑکی اور جو صورت واقع ہوتی باختلاف
لب لہجہ اس عبارت کو اُسپر منطبق کر دیتا کیا ایسی کتاب کو ہدایت نامہ کہنا صحیح ہو گا۔
چوتھی خرابی اس میں یہ ہے جو بالکل غیرت سے خلاف ہے کہ اس صورت میں اگر
محققان یورپ یہ کہیں کہ دیکھو قرآن کو نازل ہوئے اتنا زمانہ ہوا مگر آجتک
کسی نے یہاں تک کہ خود نبی نے بھی نہ سمجھا ہمارا احسان مانو کہ تفسیر ہماری بدولت
سمجھ میں آئی تو اسکا کیا جواب ہو گا یہاں تک بیان تھا اُن غلطیوں کا جو کلام اللہ
کے متعلق واقع ہو رہی ہیں اب بقیہ دلائل کی نسبت عرض کرتا ہوں۔

انتباہ پنجم متعلق حدیث منجملہ اصول اربعہ شرع

حدیث کے متعلق یہ غلطی ہے کہ اُسکی نسبت یہ خیال کیا جاتا ہے کہ حدیثیں محفوظ
نہیں ہیں نہ لفظاً نہ معنیً۔ لفظاً تو اس لئے کہ عہد نبوی میں حدیثیں کتابۃً جمع
نہیں کی گئیں محض زبانی نقل در نقل کی عادت تھی تو ایسا حافظہ کہ الفاظ تک

یاد رہیں فطرت کے خلاف ہے اور معنی اس لئے کہ جب سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم سے کچھ سُنا لامحالہ اُس کا کچھ نہ کچھ مطلب سمجھا خواہ وہ آپ کی مراد کے موافق ہو یا غیر موافق ہو اور الفاظ محفوظ نہ رہے جیسا اوپر بیان ہوا پس اُسی اپنے سمجھے ہوئے کو دوسروں کے روبرو نقل کر دیا پس آپ کی مراد کا محفوظ رہنا بھی یقینی نہوا جب نہ الفاظ محفوظ ہیں نہ معانی تو حدیث حجت کس طرح ہوئی (اور یہی حاصل ہے شبہہ فرقہ قرآنیہ کا) اور حقیقت میں یہ غلطی محدثین وفقہاء سلف کے حالات میں غور نہ کرنے سے پیدا ہوتی ہے اُن کو ضعفِ حافظہ وقلتِ رغبت وقلتِ خشیت میں اپنے اوپر قیاس کیا ہے۔ قوت حافظہ اُن کا اُن کے واقعاتِ کثیرہ سے جو متواتر المعنی ہیں ثابت ہوتا ہے چنانچہ حضرت ابن عباس رض کا سو شعر کے قصیدے کو ایک بار سُنکر یاد کر لینا اور حضرت امام بخاری رح کا ایک مجلس میں سو حدیثیں منقلب المتن والاسناد کو سُنکر ہر ایک کی تغلیط کے بعد اُن سب کو بعینہ سنا دینا پھر ایک ایک کی تصحیح کر دینا اور امام ترمذی رح کا بحالت نابینائی ایک درخت کے نیچے گذر کر سر جھکا لینا اور وجہ دریافت کرنے پر وہاں درخت ہونے کی خبر دینا جو کہ اسوقت نہ تھا اور تحقیق سے اُس خبر کا صحیح ثابت ہونا اور محدثین کا اپنے شیوخ کے امتحان کے لئے گاہ گاہ احادیث کا اعادہ کرانا اور ایک حرف کی کمی بیشی نہ نکلنا یہ سب سیر وتواریخ واسماء الرجال میں مذکور ومشہور ہے جو قوت حافظہ پر دلالت کرنے کے لئے کافی ہے اسماء الرجال میں نظر کرنے سے سیئی الحافظہ رُوات کی روایات کو صحیح سے خارج کرنا کافی حجت ہے اس باب میں محدثین کی کاوش کی۔ اور علاوہ قوت حافظہ کے چونکہ اللہ تعالی کو اُنسے یہ کام لینا تھا اس لئے غیبی طور پر بھی اس مادہ میں اُن کی تائید کی گئی تھی چنانچہ حضرت ابو ہریرہ رض کا قصہ (کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اُن کے چادرہ میں کچھ کلمات پڑھ دئے اور اُنہوں نے وہ چادرہ اپنے سینے سے لگا لیا) حدیث میں وارد ہے اور اس پر یہ شبہہ نہ کیا جاوے کہ خود حدیث ہی میں کلام ہو رہا ہے اور پھر حدیث ہی سے استدلال کیا جاتا ہے اصل یہ ہے کہ کلام تو احکام

کی حدیثوں میں ہے اور یہ تو ایک قصہ ہے ایسی احادیث قسم ہیں علم تاریخ کی جو بلا اختلاف صحیح یہ ہے اور اگر اس قصے پر خلافِ فطرت ہونیکا شبہہ ہو تو اُسکا جواب انتباہ سوم بحث معجزہ میں ہو چکا ہے پھر خود ہمکو اس میں بھی کلام ہے کہ یہ خلافِ فطرت ہے اہل مسمریزم معمول کے متخیلہ میں ایسے تصرفات کر دیتے ہیں جن سے اشیائے غیر معلومہ منکشف اور اشیائے معلومہ غائب و منسی ہو جاتی ہیں اس سے یہ مقصود نہیں کہ آپ کا یہ تصرف اسی قبیل کا تھا بلکہ صرف یہ بتلانا ہے کہ خلافِ فطرت کہنا مطلقاً صحیح نہیں اور اگر مسلم بھی ہو تو معجزہ ہے جس کا فیصلہ اس سے پہلے ہو چکا ہے اور علاوہ اس کے ہم نے خود اپنے زمانے کے قریب ایسے حافظے کے لوگ سُنے ہیں چنانچہ حافظ رحمت اللہ صاحب الہ آبادی کے حافظے کے واقعات دیکھنے والوں سے میں خود ملا ہوں اور حکایتیں سُنی ہیں یہ تو حافظے کی کیفیت ہوئی اور رغبت اُن کی یاد رکھ کر بعینہٖ پہونچانے میں اسلئے تھی کہ جناب سرورِ عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسے شخص کو دعا دی ہے بقولہٖ نَضَّرَ اللّٰهُ عَبْدًا سَمِعَ مَقَالَتِي فَحَفِظَهَا وَوَعَاهَا وَأَدَّاهَا كَمَا سَمِعَهَا الحدیث اس دعا کے لینے کو وہ حضرات نہایت کوشش کرتے تھے کہ حتی الامکان بعینہٖ پہونچا دیں اور خشیت تغیر سے اس لئے بھی کہ اُنہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ سُنا تھا کہ مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مَا لَمْ أَقُلْهُ فَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهٗ مِنَ النَّارِ حتی کہ بعض صحابہ رض مارے خوف کے حدیث ہی نہیں بیان کرتے تھے پھر محدثین کا احادیث طویلہ میں بعض الفاظ میں تردید کرنا اور نحوہ وغیرہ کہنا صاف دلیل ہے اہتمام حفظ الفاظ اور احتیاط کی اس باب میں ایسی حالت میں کتابۃً حدیثوں کا مدون نہ ہونا اُن کی حفاظت میں کچھ مضر نہیں ہو سکتا بلکہ غور کرنیسے مفید و معین معلوم ہوتا ہے کیونکہ کاتبین کے حافظہ کو کتابت پر اعتماد ہونیسے ریاضت کا موقع کم ہو جاتا ہے اور ہر قوت ریاضت سے بڑھتی ہے ہم نے اَن پڑھ لوگوں کو بڑے بڑے طویل و عریض جزئیات کا حساب زبانی بتلاتے اور جوڑتے دیکھا ہے بخلاف خواندہ لوگوں کے کہ بے لکھے اُن کو خاک بھی یاد نہیں رہتا اور یہ بھی ایک وجہ ہے

اِس وقت لوگوں کے حافظے کے ضعف کی دوسرے وہ بھی وجہ ہے جسکی طرف اوپر
اشارہ کیا گیا کہ اُنسے اللہ تعالیٰ کو یہ کام لینا تھا اور اب تدوین احادیثؐ احکام
کی جو کہ تدوین احادیث کا ثمرہ تھا اس سے مغنی ہوگئی اور یہ امر بھی فطرۃً جاری ہو
کہ جس وقت جس چیز کی حاجت ہوتی ہے اُسکے مناسب قویٰ پیدا کئے جاتے ہیں
چنانچہ اس وقت صنائع و ایجادات کے مناسب دماغوں کا پیدا ہونا اسکی تائید
کرتا ہے۔ اور حکمت عدم کتابت میں اُسوقت یہ تھی کہ حدیث و قرآن کا خلط نہو جاوے
جب قرآن کی پوری حفاظت ہوگئی اور وہ احتمال خلط کا نہ رہا اور نیز مختلف
فرقوں کے اہواء کا ظہور ہوا اُسوقت سنن کا جمع ہو جانا اَقْرَبُ اِلَی الْاِحْتِیَاط
وَاَعْوَنُ عَلَی الدِّیْنِ تھا پس نہایت احتیاط سے حدیثیں جمع کی گئیں چنانچہ
اسانید و متون و اسماء الرجال کے مجموعہ میں اِمعانِ نظر سے قلب کو نور الیقین
ہوتا ہے کہ اقوال و افعال نبویہ بلا تغیر و تبدل محفوظ ہو گئے ہیں۔ یہ تقریر تو اخبار
آحاد میں بھی جاری ہوتی ہے اور اگر کتب حدیث کو جمع کر کے اُن کے متون اور
اسانید کو دیکھا جاوے تو اکثر متون میں اتحاد و اشتراک اور اسانید میں تعدد
و تکثر نظر آوے گا جس سے وہ احادیث متواتر ہو جاتی ہیں اور متواتر میں شبہات
متعلقہ بالرواۃ کی گنجائش ہی نہیں رہتی کیونکہ متواتر میں راوی کا صدق یا ضبط
یا عدل کچھ بھی شرط نہیں اب بعد اثبات حجیت حدیث کے درایت سے اُس کی
تنقید کرنے کا غلط ثابت ہونا بھی معلوم ہوگیا ہوگا کیونکہ حدیث صحیح کا ادنیٰ درجہ
وہ ہے جو ظنی الدلالت و ظنی الثبوت ہو اور جس چیز کا درایت نام رکھا ہے۔
اُس کا حاصل دلیل عقلی ظنی ہے اور اصول موضوعہ بحث میں تقدیم نقلی ظنی کی عقلی
ظنی پر ثابت ہو چکی ہے رہا قصہ روایت بالمعنی کا سو اس کا انکار نہیں کیا جا سکتا
لیکن اول تو بلا ضرورت اُسکی عادت نہ تھی اور اُن کے حافظے کو دیکھتے ہوئے ضرورت
نادر ہوتی تھی پھر ایک ایک مضمون کو اکثر مختلف صحابہ رضؓ نے سُن سُن کر روایت کیا
ہے چنانچہ کتب حدیث کے دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے سو اگر ایک نے روایت بالمعنی

کیا تو دوسرے نے روایت باللفظ کر دیا اور پھر دونوں کے معانی متوافق ہونیسے
اس کا پتہ چلتا ہے کہ جنہوں نے روایت بالمعنیٰ بھی کیا ہے اُنہوں نے اکثر صحیح ہی
سمجھا ہے اور واقعی جسکو خشیت و احتیاط ہوگی وہ معنی فہمی میں بھی خوف سے کام
لیگا بدون شرح صدر مطمئن نہوگا۔ اور اگر کہیں الفاظ بالکل ہی محفوظ نہ رہے ہوں
گو ایسا نادر ہے مگر پھر بھی ظاہر ہے کہ متکلم کا مقرب مزاج شناس جسقدر اُسکے کلام
کو قرائن مقالیہ اور مقامیہ سے صحیح سمجھ سکتا ہے دوسرا ہرگز نہیں سمجھ سکتا اس بناء
پر صحابہ رضؓ کا فہم قرآن و حدیث میں جسقدر قابل وثوق ہوگا دوسرونکا نہیں ہوسکتا
پس دوسرونکا اُن کے خلاف قرآن سے یا محض اپنی عقل سے کچھ سمجھنا اور اُس کو
درایت مخالف حدیث ٹھیرا کر حدیث کو رد کرنا کیونکر قابل التفات ہوسکتا ہے
اور ان تمام امور پر لحاظ کرتے ہوئے پھر اگر کسی شبہے کی گنجایش ہوسکتی ہے تو وہ
شبہہ غایت مافی الباب بعض حدیث کی قطعیت میں موثر ہوسکتا ہے سو بہت سی بہت
یہ ہوگا کہ ایسی احادیث سے احکام قطعیہ ثابت نہوں گے لیکن احکام ظنیہ بھی
چونکہ جزء دین و واجب العمل ہیں لہذا وہ ظنیت بھی مضر مقصود نہوگی۔

انتباہِ ششم متعلق اجماع منجملہ اُصولِ شرع

اب رہ گیا اجماع اور قیاس سو اجماع کے متعلق یہ غلطی کیجاتی ہے کہ اُس کا
رتبہ رائے سے زیادہ نہیں سمجھا جاتا اس لئے اسکو حجت ملزمہ نہیں قرار دیا جاتا سو
یہ مسئلہ اول تو منقول ہے اس میں نقل پر مدار ہے سو ہم نے جو نقل کی طرف رجوع
کیا تو اُس میں یہ قانون پایا کہ جس امر پر ایک زمانے کے علمائے امت کا اتفاق ہوجاوے
اُس کا اتباع واجب ہے اور اُسکے ہوتے ہوئے اپنی رائے پر عمل کرنا ضلالت ہے
خواہ وہ امر اعتقادی ہو خواہ عملی ہو چنانچہ وہ نقل اور اُس سے استدلال کتب اصول
میں مُصرَّحًا مذکور ہے۔ پس جس طرح کوئی کتاب قانون کی حجت ہو تو اُسکے کل دفعات
واجب العمل ہوتے ہیں اسی طرح جب قرآن و حدیث حجت ہیں تو اُسکے بھی کل قوانین

واجب العمل ہونگے۔ سواُن قوانین میں سے ایک قانون یہ بھی ہے کہ اجماع حُجّتِ قطعیّہ ہے سو اِس قانون پر بھی عمل واجب ہوگا اور اس کی مخالفت واقع میں اُس قانونِ الٰہی و نبوی کی مخالفت ہوگی اور یہ امر بہت ہی ظاہر ہے اور اگر یہ مسئلہ منقول بھی نہ ہوتا تاہم قانون فطری عقلی بھی ہمکو اسپر مضطر کرتا ہے کہ جب ہم اپنے معاملات میں کثرت رائے کو منفرد رائے پر ترجیح دیتے ہیں اور کثرت رائے کے مقابلے میں منفرد رائے کو کالعدم سمجھتے ہیں تو اجماع تو کثرت رائے سے بڑھکر یعنی اتفاق آراء ہے وہ منفرد رائے کے مرتبے میں یا اُس سے مرجوح کیسے ہوگا اور اگر یہ شبہہ ہو کہ بیشک منفرد رائے اجماع کے روبرو قابلِ وقعت نہوگی لیکن اگر ہم بھی اُس اجماع کے خلاف پر اتفاق رائے کرلیں تب تو اُس میں معارضہ کی صلاحیت ہوسکتی ہے جواب یہ ہے کہ ہر شخص کا اتفاق رائے ہر امر میں معتبر نہیں بلکہ ہر فن میں اُسکے ماہرین کا اتفاق معتبر ہوسکتا ہے سو اگر ہم اپنی دینی حالت کا حضرات سلف کی حالت سے انصاف کے ساتھ مقابلہ کریں تو اپنی حالت میں علماً و عملاً بہت ہی انحطاط پاوینگے جس سے اُنکے ساتھ ہمکو ایسی ہی نسبت ہوگی جو غیر ماہر کو ماہر کے ساتھ ہوتی ہے۔ پس اُنکے خلاف ہمارا اتفاق ایسا ہی ہوگا جیسا ماہرین کے اتفاق کے خلاف غیر ماہرین کا اتفاق کہ محض بے اثر ہوتا ہے البتہ جس امر میں سلف سے کچھ منقول نہ ہو اُس میں اسوقت کے علماء کا اتفاق بھی قابلِ اعتبار ہوگا اور اسمیں ایک فطری راز ہے وہ یہ کہ عادت اللہ جاری ہے کہ غرض پرستی کے ساتھ تائید حق نہیں ہوتی اور خلوص میں تائید ہوتی ہی جب یہ امر مُمہّد ہوچکا تو سمجھنا چاہیئے کہ جس امر میں سلف کا اجماع موجود ہی جسکا حجت ہونا ثابت ہے اُسکے ہوتے ہوئے ہمکو اپنی اپنی رائے سے کام لینے کی دینی ضرورت نہیں تھی سو بلا ضرورت اپنی اپنی رائے پر عمل کرنا بدون غرض پرستی کے نہ ہوگا اس لئے تائید حق ساتھ نہ ہوگی اور جس میں اجماع نہیں ہے وہاں دینی ضرورت ہوگی اور دینی ضرورت میں کام کرنا دلیل خلوص ہے اور خلوص میں تائید حق ساتھ ہوتی ہے اسلیئے وہ اتفاق بوجہ مؤیّد من اللہ ہونے کے

قابلِ اعتبار ہوگا یہ سب اُس صورت میں ہے جب سلف کا اجماع رائے سے ہوا ہو گو وہ رائے بھی مستند الی النص ہوگی لیکن نص صریح موجود نہیں تھی اور اگر کسی نص کے مدلول صریح پر اجماع ہوگیا ہے تو اُس کی مخالفت نص صریح کی مخالفت ہے اور اگر اُس کے مخالف کوئی دوسری نص صریح ہو تو آیا اسوقت بھی اس اجماع موافق للنص کی مخالفت جائز ہے یا نہیں سو بات یہ ہے کہ تب بھی جائز نہیں کیونکہ نص نص برابر اور ایک کو موافقت اجماع سے قوت ہوگئی اور دلیل قوی کے ہوتے ہوئے ضعیف کا معمول بہ ہونا خلاف نقل اور خلاف عقل ہے بلکہ ہرگاہ دلیل نقلی سے امر مجمع علیہ کے ضلالت ہونے کا امتناع ثابت ہوچکا اسلئے اگر اجماع کا مستند کوئی نص ظاہر ہی نہو اور اُسکے خلاف کوئی نص موجود ہو تب بھی اس اجماع کو یہ سمجھکر مقدم رکھا جاویگا کہ اجماع کے وقت کوئی نص ظاہر ہوگی جو منقول نہیں ہوئی کیونکہ نص کی مخالفت ضلالت ہے اور اجماع کا ضلالت ہونا محال ہے پس اس اجماع کا نص کے مخالف ہونا بھی محال ہے پس لامحالہ نص کے موافق ہے اور جس نص کے یہ موافق ہے وہ دوسری نص پر بوجہ انضمام اجماع کے راجح ہوگئی پس واقع میں نص پر مقدم نص ہی ہے اور اجماع اُس نص کے وجود کی علامت و امارت ہے جسکو دلیل انی کہتے ہیں۔ مثال اسکی جمع بین الصلوتین بلاسفر و بلا عذر ہے جس کی حدیث ترمذی میں ہے اور فجر احمر کے وقت اذن تسحر کا کہ وہ بھی ترمذی میں ہے۔

انتباہِ ہفتم متعلق قیاس منجملہ اُصولِ شرع

اب صرف قیاس رہ گیا اُس میں متعدد غلطیاں کی جاتی ہیں ایک غلطی قیاس کے معنی اور حقیقت میں ہے یعنی اُس کی حقیقتِ واقعیہ کا حاصل تو یہ ہے۔ کہ جس امر کا حکم شرعی نص اور اجماع میں صریحاً بیان نہ کیا گیا ہو اور ظاہر ہے کہ کوئی امر شریعت میں مہمل نہیں ہے جسکے متعلق کوئی حکم نہو خواہ وہ امر معادی ہو یا معاشی جیسا کہ انتباہ سوم کی غلطی چہارم کے بیان میں مذکور ہوا ہے اس لیئے یہ کہا جاویگا۔

کہ حکم تو اس کا بھی شرع میں وارد ہے مگر بوجہ خفاء دلالت خفی ہے پس ضرورت ہوگی
اس حکم خفی کے استخراج کی اُس کا طریقہ ادلۂ شریعت نے یہ تبلایا ہے کہ جن امور کا
حکم نصاً مذکور ہے اُن میں غور کرکے دیکھو کہ یہ امر مسکوت عنہ اُن میں سے خاص
خاص صفات و کیفیات میں کس کے زیادہ مشابہ و مماثل ہے پھر یہ دیکھو کہ اُس امر
منصوص الحکم میں اُسکے حکم منصوص کی بنار بظن غالب کونسی صفت و کیفیت ہے
پھر اُس صفت و کیفیت کو اس امر مسکوت عنہ میں دیکھو کہ متحقق ہے یا نہیں اگر
متحقق ہو تو اس امر کے لئے بھی وہی حکم ثابت کیا جاوے گا جو اُس امر منصوص
الحکم مماثل میں منصوص ہے اور اُس منصوص الحکم کو مقیس علیہ اور اس امر مسکوت
الحکم کو مقیس اور اُس بنار حکم کو علت اور اس اثباتِ حکم کو تعدیہ اور قیاس
کہتے ہیں۔ یہ حقیقت ہے قیاس کی جس کا اذن شریعت میں وارد ہے جیسا کہ
اصولیین نے ثابت کیا ہے۔ پس درحقیقت مُثبِتِ حکم نص ہی ہے قیاس اُسکا
محض مُظہر ہے۔ اب جس قیاس کا استعمال کیا جاتا ہے اُس کی حقیقت صرف رائے
محض ہے جس میں استناد الی النص بالطریق المذکور نہیں ہے جسکو خود بھی ایسا ہی
سمجھتے ہیں چنانچہ محاورات میں بولتے ہیں کہ ہمارا یہ خیال ہے سو حقیقت میں تو
مستقل شارع بننے کا دعویٰ ہے جس سے قبح عقلی ثابت ہے اس رائے کی مذمت
نصوص و اقوال اکابر میں آئی ہے جس سے قبح نقلی ثابت ہوتا ہے تو عقلاً و نقلاً
دونوں طرح یہ مذموم ہوا۔ دوسری غلطی محل قیاس میں ہے یعنی اوپر کی تقریر سے
معلوم ہوا ہوگا کہ قیاس کی ضرورت محض امور غیر منصوصہ میں ہوتی ہے اور
اُس میں تعدیہ حکم کے لیئے منصوص میں ابداے علت کی حاجت ہوتی ہے تو
بدون ضرورت تعدیہ حکم کے منصوص میں علت نکالنا جائز نہ ہوگا اب غلطی یہ
کیجاتی ہے کہ منصوص میں بھی بلا ضرورت علت نکالکر خود حکم منصوص کو وجوداً و عدماً
اُسکے وجود و عدم پر دائر کرتے ہیں جیسا انتباہ سوم کی چھٹی غلطی کے بیان میں مذکور
ہوا ہے اور اسی سے ایک تیسری غلطی بھی معلوم ہوگئی یعنی غرضِ قیاس میں کہ غرض

اصلی تعدیہ ہے غیر منصوص میں نہ کہ تصرف منصوص میں۔ چوتھی غلطی قیاس کے اہل میں
یعنی ہر شخص کو اس کا اہل سمجھتے ہیں جیسا کہ بعض اہل جرأت کے لکچروں میں تصریح
دیکھی گئی کہ لکم دینکم ولی دین نے اجتہاد کو ہر شخص کے لئے عام کر دیا حالانکہ علمائے
اصولیین نے بدلائل قویہ اجتہاد کے شرائط کو ثابت کر دیا ہے جس سے عموم
باطل ہوتا ہے اور لکم دینکم ولی دین کے یہ معنی بھی نہیں ہیں اور موٹی بات
بھی ہے کہ ہر شخص اس کا اہل نہیں ہو سکتا کیونکہ جو حاصل حقیقت قیاس اجتہاد کا
اوپر مذکور ہوا ہے اسکی نظیر وکلار کا کسی مقدمہ کو کسی دفعہ کے تحت میں داخل کرنا ہی
سو ظاہر ہے کہ اگر ہر شخص اس کا اہل ہو تو وکالت کے پاس کرنے ہی کی حاجت نہ ہو
پس جس طرح یہاں شرائط ہیں کہ قانون پڑھا ہو یاد بھی ہو اسکی غرض بھی سمجھی ہو
پھر مقدمہ کے غامض پہلوؤں کو سمجھتا ہو تب یہ لیاقت ہوتی ہے کہ تجویز کرے
کہ فلاں دفعہ میں یہ مقدمہ داخل ہے۔ اسی طرح یہاں بھی سمجھیئے اب یہ دوسری
گفتگو ہے کہ آیا اب اس قوت وملکہ کا شخص پایا جاتا ہے یا نہیں یہ ایک خاص گفتگو
فیما بین فرقہ مقلدین وغیر مقلدین کے ہے جس میں اسوقت کلام کا طویل کرنا امر زائد
ہے کیونکہ مقام ان غلطیوں کے بیان کا ہی جن میں جدید تعلیم والوں کو لغزش ہوئی ہی
اس لئے اس باب میں صرف اسقدر عرض کرنا کافی ہے کہ اگر فرض کر لیا جاوے کہ
ایسا شخص اب بھی پایا جاتا ہے تب بھی سلامتی اسی میں معلوم ہوتی ہے کہ اپنے
اجتہاد وقیاس پر اعتماد نکرے کیونکہ ہمارے نفوس میں غرض پرستی وبہانہ جوئی
غالب ہے اگر اجتہاد سے کام لیا جاوے گا تو قریب بیقینی امر کے ہے کہ ہمیشہ نفس
کا میلان اسی طرف ہوگا جو اپنی غرض کے موافق ہو اور پھر اس کو دیکھکر دوسرے
نااہل اس کا بہانہ ڈھونڈکر خود بھی دعویٰ اجتہاد کا کرینگے اور تقویٰ وتدین سب
مختل ہو جاویگا اس کی نظیر جسی یہ ہے کہ ہائی کورٹ کے ججوں سے فیصلے کے سلمنے
کسی کو حتیٰ کہ حکام ماتحت کو بھی دفعہ قانونی کے دوسرے معنی سمجھنے کی اجازت محض
اس بنار پر نہیں دیجاتی کہ ان کو سب سے زیادہ قانون کے معنی سمجھنے والا سمجھا گیا ہے اور

اُن کی مخالفت کی اجازت سے ہر شخص اپنے طور پر کارروائی کرکے مُلک میں تشویش و بدنظمی کا سبب ہوجاویگا بس یہی نسبت ہمکو مجتہدین کے ساتھ سمجھنا چاہیے حاصل اغلاط متعلقہ اصول اربعہ کا یہ ہی کہ قرآن کو حجت بھی مانا اور ثابت بھی مانا مگر اُس کی دلالت میں غلطی کی اور حدیث کو حجت تو مانا مگر ثبوت میں کلام کیا اسلئے دلالت سے بحث ہی نہیں کی اور اجماع کو حجت ہی نہیں مانا اور قیاس کی جگہ ایک اور چیز مخترع کرکے اسکو اصل معیار ثبوت احکام کا قرار دیا اور وہ مخترع چیز رائے ہے۔

انتباہ ہشتم متعلق حقیقتِ ملائکہ و جن و منہم ابلیس

ملائکہ اور جن کا وجود جس طرح کا نصوص و اجماع سے ثابت ہے اُس کا انکار محض کبھی اس بناء پر کیا جاتا ہے کہ اگر وہ جواہر موجود ہوتے تو محسوس ہوتے اور کبھی اس بناء پر کہ اس طرح کا وجود کسی شئے کا کہ سامنے سے گذر جاوے اور محسوس نہ ہو سمجھ میں نہیں آتا یہ تو وجہ انکار کی ہوئی پھر چونکہ آیات قرآنیہ میں بھی جا بجا اُنکے وجود کا اثبات کیا گیا ہے اور قرآن کے ثبوت میں کلام نہیں ہوسکتا تھا اسلئے اُن آیات میں ایسی بعید بعید تاویلیں کی جاتی ہیں کہ بالکل وہ حدِ تحریف میں داخل ہیں جن بناؤں پر ظاہری معنی کا انکار کیا گیا ہے اُن کا غلط ہونا تو اصول موضوعہ ۲ میں ثابت ہوچکا ہے یہ تو تحقیقی جواب ہے اور الزامی جواب یہ ہے کہ مادہ کے لئے قبل تلبس صور موجودہ کے جس قوام لطیف کو تم مانتے ہو جسکو مادہ سدیمیّہ اور اثیریّہ کہتے ہو وہ جوہر ہے اور کبھی تم نے اُس کا مشاہدہ نہیں کیا اور نیز اُس کی کیفیت بجز تخیل مبہم کے شافی طور پر سمجھ میں بھی نہیں آتی چنانچہ یونانیین اُسکے منکر بھی ہیں مگر بزعم اپنے دلیل کی ضرورت سے اسکو مانا جاتا ہے حالانکہ کوئی دلیل بھی اُس پر قائم نہیں چنانچہ انتباہِ اول میں اُسکی تحقیق بھی ہوئی ہے پس جبکہ ایسے جواہر کے استحالہ پر کوئی دلیل عقلی قائم نہیں تو عقلاً ممکن الوجود ہوئے اور جس ممکن عقلی کے وجود پر دلیل نقلی صحیح قائم ہو اُسکے وجود کا قائل ہونا واجب ہے (اصول موضوعہ ۲)

اور نصوص میں اِن جواہر کا وجود وارد ہے اس لیئے ایسے جواہر کا قائل ہونا لابُد واجب ہوگا اور چونکہ اصل نصوص میں حمل علی الظاہر ہے اس لیئے اُس کی تاویلات بعیدہ کرنا باطل ہوگا اگرچہ دلیل عقلی بھی مرتبۂ ظنّیت میں ہوتی (اصول موضوعہ نمبر ۳) چہ جائیکہ محض وہم غیر معتبر ہی ہو۔ اور بعض نے عِلاوہ بناء مذکور کے کچھ اور شبہات بھی اس میں نکالے ہیں جو سیّد کی تفسیر میں مذکور ہیں۔ سو البرھان میں اُس کا جواب دیکھ لیا جاوے۔

انتباہِ نہم متعلق واقعاتِ قبر و موجوداتِ آخرت جنت دوزخ صراط میزان۔

اِن سب کے معنی ظاہری کا انکار بھی اُسی بناء پر کیا جاتا ہے جس پر حقیقت ملائکہ وجن کا انکار کیا جاتا ہے اور جب اُن بناؤں کا سُست ہونا انتباہ ہشتم میں ثابت ہو چکا اُس سے اس انکار کا باطل ہونا بھی معلوم ہوگیا۔ اور بعض نے اور شبہات بھی کیئے ہیں اُن میں سے بعض تو معتزلۂ قدیم سے منقول ہیں اُن کا جواب کتب کلامیہ میں لغایت مُسکِت دیا گیا ہے اور بعض کسی قدر جدید عنوان سے پیش کیئے جاتے ہیں مجموع کا حاصل یہ ہے کہ جب قبر میں جسد میں روح نہیں رہتی پھر اُسکو ادراک الم اور نعیم کا کیسے ہو سکتا ہے پھر وہ سوال کو بے کان کے سُنتا کیسے ہے اور جواب بے زبان کے دیتا کیسے ہے اور جنت و دوزخ ہیں کہاں اور جس قدر اُن کی وسعت بیان کیجاتی ہے وہ کون سے مکان میں سما سکتے ہیں اور صراط پر چلنا جبکہ وہ اسقدر باریک ہے کس طرح ممکن ہے اور میزان میں عمل جبکہ وہ اجسام نہیں ہیں رکھے کیسے جائینگے اِن سب کا مشترک جواب یہ ہے کہ اِن سب شبہات کا حاصل استبعاد ہے اور استبعاد سے استحالہ لازم نہیں آتا (اصول موضوعہ نمبر ۱۲) اور جب استحالہ نہیں تو عقلاً سب امور ممکن ہوئے اور نصوص نے اُن کی خبر وقوع کی دی پس وقوع کا قائل ہونا واجب ہے (اصول موضوعہ نمبر ۲) اور خاص خاص جواب یہ ہیں کہ یہ بھی ممکن ہے کہ جسد میں اتنی روح ہو جس سے الم و نعیم کا اُس کو ادراک

ہوسکے اور یہاں کے مؤثرات سے متاثر نہ ہو اور نہ موثر برزخی سے وہ متحرک ہو جس طرح
ایک شخص نے مجھ سے بیان کیا کہ احتباس بول میں علاج کی ضرورت سے اُس کو بیہوش
کیا گیا تو سلائی چڑھانے کی تکلیف مطلق محسوس نہیں ہوئی لیکن ایک قسم کی گھٹن سے
جی گھبراتا تھا اور حرکت نہ ہوسکتی تھی اور یہ بھی ممکن ہے کہ اس جسد کو تالم وتنعم نہ ہو
بلکہ روح اپنے جس مقر میں ہے وہاں اُس پر سب کچھ گذر جاتا ہو باقی یہ کہ وہ روح
کہاں ہے ممکن ہے کہ فضائے واسع کے کسی حصے میں یہ مستقر ہو اور وہی عالم ارواح
کہلاتا ہو اور اس امکان سے یہ شبہ بھی رفع ہوگیا کہ اگر جسد محروق یا ماکول کسی حیوان کا
ہوجاوے تو اُس وقت کیسے عذاب وغیرہ ہوگا رہا یہ کہ بے کان سُننا بے زبان
بولنا کسطرح ہوسکتا ہے سو اول تو اِدراک کے لئے یہ آلات شرائط عقلی نہیں
ہیں محض شرائط عادی ہیں اور ہر ایک کے جدا احکام ہیں (اصول موضوعہ
۳) ممکن ہے کہ اُس عالم کی عادت اِسکے خلاف ہو اور اُس بدن میں بھی ایسے ہی
آلات ہوں جیسا کہ بعض اہل کشف اِسکے قائل بھی ہیں اور اس کا نام جسم مثالی
رکھا ہے اور جنت و دوزخ ممکن ہے کہ فضائے واسع کے اندر ہوں جسکو فلاسفہ حال
غیر محدود مانتے ہیں اور صراط پر چلنا بحالت موجودہ گو مستبعد ہو مگر اس سے محال
ہونا لازم نہیں آتا (اصول موضوعہ ۳) اور میزان میں عمل کا موزوں ہونا اسطرح
ممکن ہے کہ ہر عمل صحف میں درج ہوتا ہے اور وہ اجسام ہیں جیسا کہ نصوص سے معلوم
ہوتا ہے سو ممکن ہے کہ ہر عمل حسن ایک خاص حصۂ صحیفہ میں لکھا جاتا ہو اور حصص کے
بڑھنے سے لامحالہ وزن بڑھے گا نیز ممکن ہے کہ بعض حصص باوجود تساوی فی الکم
کے عوارض خلوص وغیرہ سے خفت وثقل میں متفاوت ہوجاتے ہوں چنانچہ ہم حرارت و
برودت کو اجسام متساویۃ المقدار والماہیت کے تفاوت وزن میں دخیل
دیکھتے ہیں اور اسی طرح اعمال سیئہ میں ہوتا ہو اور میزان میں یہ صحف تولے جاویں
اور اُنکے تفاوت سے لامحالہ اعمال کا تفاوت معلوم ہوجاویگا اور حدیثوں سے بھی
اسی احتمال کا اقرب ہونا معلوم ہوتا ہے چنانچہ بطاقہ اور سجلات کے الفاظ مصرح

ہیں۔ پس وزن تو حقیقۃً ہوا البتہ اُس وزن کی اضافت میں تجوز ہوا پس اگر اسی طرح وہاں بھی ہو جاوے تو کیا مضائقہ ہے۔ اور اسی قبیل سے ہے شبہ نطق جوارح کا سو وہ بھی مستبعدِ عادی ہے محالِ عقلی نہیں ہے اور جب سے گراموفون دیکھا ہے اب تو نطق جوارح کو مستبعد کہنا بھی بیجا معلوم ہونے لگا ہے۔

انتباہ دہم متعلق بعض کائناتِ طبعیہ

ہرچند کہ شریعت مطہرہ کو کائنات طبعیہ سے بحث کرنا مقصود نہیں ہے جیسا کہ تمہید میں مفصل بیان کیا گیا ہے مگر تکمیل مقصود کے لئے بالتبع کچھ مباحث اُس میں مختصر طور پر وارد بھی ہیں سو اگرچہ ہمکو اُس کی پوری حقیقت کی تفتیش اسلیئے ضروری نہیں کہ وہ غرض شریعت سے تعلق نہیں رکھتی لیکن جسقدر اور جس طور پر کہ وہ وارد و منصوص ہے چونکہ کلام صادق میں واقع ہے لہذا اس کی ضد کا اعتقاد یا دعویٰ کرنا کلام صادق کی تکذیب ہے اس لیئے جائز نہیں اس لئے ہم ایسے عقائد یا دعادی کی تکذیب کو واجب سمجھیں گے بطور انموذج کے بعض امور کا تذکرہ مثال کے طور پر نامناسب نہ ہوگا۔ منجملہ اُنکے اول بشر کا مٹی سے پیدا ہونا ہے جو نصوص میں مُصرّح ہے اُسکی نسبت بنا بر مذہب ارتقاء کے یہ کہنا کہ حیوان ترقی کرکے آدمی بنگیا جیسا کہ ڈارون کا وہم ہے یقیناً باطل ہوگا اسلیئے کہ نص تو اُسکے خلاف وارد ہے اور کوئی دلیل عقلی معارض اُسکے ہے نہیں نہ ڈارون کے پاس جیسا کہ اُسکی تقریر سے ظاہر ہے کہ محض اُسنے اپنی تخمین سے یہ حکم کردیا اور نہ مقلدین ڈارون کے پاس جیسا کہ اُنکی تقریر سے ظاہر ہوتا ہے کہ محض ڈارون کی تقلید سے ایسا کہتے ہیں بلکہ اگر غور کرکے دیکھا جاوے تو تقلید بھی اُسکی ناتمام ہے اصل میں بھی اور فرع میں بھی اصل میں تو اس طرح کہ اُسکے اِس قائل ہونے کی اصل اور مبنیٰ جس سے ایسے مضحکہ کے قائل ہونے کی ضرورت واقع ہوئی صرف یہ ہے کہ وہ بوجہ دہری ہونے کے خالق سبحانہٗ کا منکر ہے اسلیئے مذہب کا قائل ہونا اُسکو ممکن نہوا اور مذہب ارتقاء ایجاد کرنا پڑا پس لامحالہ ہر شئے کے

تکون کی طبعی علت اور کیفیت نکالنا اُسکو ضرور ہوا۔ پس انسان کی پیدائش میں اُسنے
یہ احتمال نکالا اور جو شخص وجود خالق کا قائل ہے جیسے اہل ملت خصوص اہلِ اسلام
اُنکو خود مذہب ارتقاء ہی کے قائل ہونے کی ضرورت نہیں مذہب خلق کے قائل
ہوسکتے ہیں اور بشر کی تخلیق بھی اسی طور سے مان سکتے ہیں پھر انکو کیا ضرورت پڑی
کہ ایسے مضحکہ کے قائل ہوں اس سے ثابت ہوا کہ جس اصل نے ڈارون کو مضطر کیا
یعنی انکار صانع خود اُس اصل میں اہل اسلام اُس سے متفق نہیں۔ پس اصل میں تو
یوں تقلید نہ ہوئی رہی فرع اُسمیں اسلیئے تقلید ناتمام ہے کہ وہ جو بطور ارتقاء کے کسی
حیوان کے آدمی بنجانے کا قائل ہے سو کسی ایک فرد میں اسکا قائل نہیں اور نہ اسکو ایسے
قائل ہونے کی کوئی طبعی ضرورت ہے بلکہ اُسکا قول یہ ہے کہ جسوقت ترقی کرتے کرتے
طبیعت حیوانیہ میں انسان ہونے کی صلاحیت پیدا ہوئی ایک وقت میں ایک کثیر تعداد
میں کسی حیوان کے افراد انسان بن گئے اور اہلِ اسلام چونکہ نصوص کی ضرورت سے
کہ اُسمیں اول البشر کا توحد وارد ہے اسکے قائل ہو نہیں سکتے لہذا فرع میں بھی موافقت
نہوئی جیسا اِس زمانے میں بعضے بیباک نا عاقبت اندیش گستاخ اسکے قائل ہو گئے
ہیں کہ جو بندر سب سے اول آدمی بنا ہے آدم اُسی کا نام ہے نعوذ باللہ منہ اس قول میں
جو گستاخی ہے وہ تو الگ رہی مگر افسوس تو یہ ہے کہ اس گستاخی کے قائل ہونیکے بعد
بھی ڈارون کی موافقت کی دولت نصیب نہوئی ازیں سو رانده ازاں سو مانده کی مثال
صادق آگئی۔ اور منجملہ اُن امور کے رعد و برق و مطر کا تکون ہے کہ روایات میں جو
انکے تکون کی کیفیت وارد ہے اُسکی تکذیب محض اس بناء پر کہ بعض آلات کے ذریعہ
سے ان چیزوں کا تکون دوسرے طور پر مشاہدہ کر لیا گیا ہے اِسلیئے جائز نہیں کہ دونوں
میں اگر تعارض ہوتا تو بیشک ایک کی تصدیق کہ مشاہدہ اُسکی طرف مضطر کرتا ہی دوسرے کی
تکذیب کو مستلزم ہوتی اور تعارض کی کوئی دلیل نہیں ممکن ہے کہ کبھی ایک نوع کے اسباب سے
انکا تکون ہوتا ہو کبھی دوسری نوع کے اسباب سے اور نہ روایات میں ایجاب کلی
کا دعوی ہے اور مشاہدہ سے تو موجبہ کلیہ حاصل ہو ہی نہیں سکتا دونوں جگہ قضایا ئے

جزئیہ یا مہملہ کہ قوت جزئیہ میں ہے حاصل ہوتے ہیں اور دو جزئیہ میں تناقض نہونا معلوم
وسلم ہے۔ پس جب تعارض نہیں تو دونوں کی تصدیق ممکن ہے۔ پھر روایات کی تکذیب
کی کیا ضرورت ہے۔ اور منجملہ اُن امور کے اسباب طاعون کی روایات ہیں کہ وہ
معاصی یا وخز جن سے واقع ہوتا ہے سو یہ بھی اُس مشاہدہ کے مُعارض نہیں جس سے
اِس کا سبب خاص کیڑے ثابت ہوئے ہیں اس میں بھی وہی تقریر بالا ہی۔ منجملہ
اُن امور کے مرض کا متعدی نہونا ہے اس کا بھی اس وقت تجربے کی بنا پر انکار کیا جاتا ہی
سو عندالتامل اسمیں بھی تعارض نہیں کیونکہ عدوی کی نفی کے یہ معنی ہو سکتے ہیں
کہ وہ ضروری نہیں اسطرح سے کہ کبھی تخلف نہو اور خود مؤثر ہو بلا اذن خالق اور مشاہدہ
سے اسطرح کا عدوی ہرگز ثابت نہیں ہوا بلکہ مشاہدہ اِسکے خلاف ہی کہ کبھی عدوی
نہیں بھی ہوتا اور نصوص سے ہر امر کا موقوف ہونا ارادۂ الٰہیہ پر ثابت ہی۔ منجملہ
اُن کے تعدد ارض ہے کہ روایات میں مذکور ہے اُسکا انکار محض اس بنا پر کرنا کہ ابتک
مشاہدہ نہیں ہوا جائز نہیں کیونکہ عدم مشاہدہ مشاہدۂ عدم کو مستلزم نہیں اور احتجاج
ثانی سے ہوسکتا ہے نہ اول سے رہا یہ سوال کہ روایات میں اُنکا تحت ارض ہوتا آیا ہی
سو ہم نے کرۂ ارض کے گرداگرد پھر کر دیکھا کسی جانب بھی انکا وجود نہیں اسکا جواب
یہ ہے کہ ممکن ہے کہ وہ فضائے واسع میں اس ارض سے اسقدر دُور ہوں کہ نظر
نہ آتی ہوں یا بہت چھوٹی نظر آتی ہوں اور ہم اُنکو کواکب سمجھتے ہوں اور تحت ہونا
بعض حالات و بعض اوقات کے اعتبار سے ہو ورنہ تبدل وضع سے کبھی فوق
ہوجاتی ہوں کبھی تحت۔ منجملہ اُن امور کے یاجوج ماجوج کا وجود ہے یہاں بھی
عدم مشاہدہ سے استدلال ہے جس میں استدلال کی صلاحیت نہونا اوپر
معلوم ہوا ہے ممکن ہے کہ جس قطب کی ابتک تحقیق نہیں ہوسکی وہاں موجود ہوں
اور ممکن ہے کہ کوئی بڑا جزیرہ ابتک اکتشاف سے رہگیا ہو منجملہ اُن کے آسمان کا جسم
صلب اور اُسکا متعدد ہونا ہے اِس میں بھی اُسی عدم مشاہدہ کا حجت نہ ہونا یاد دلاتا
ہوں۔ منجملہ اُن امور کے بعض کواکب کا متحرک ہونا ہے جیسے شمس اور قمر کہ نصوص میں

میں حرکت کو اُن کی طرف منسوب فرمایا گیا ہے جس سے ظاہر اتصاف حقیقت میں ہے حرکت کے ساتھ نہ کہ محض رُؤیت میں اور اس سے ہم کو مقصود انکار کرنا ہے سکونِ شمس سے نہ کہ انکار کرنا حرکتِ ارض سے۔ شریعت نے اس سے نفیاً یا اثباتاً بالکل بحث نہیں کی ممکن ہے کہ دونوں میں خاص خاص حرکت ہو جس کے مجموعہ سے یہ اوضاع مشاہدہ حاصل ہوتی ہوں منجملہ اُن امور کے نظام حرکت موجودہ شمس کا اس طور سے متبدل ہو جانا ہے کہ وہ بجائے مشرق کے مغرب سے طلوع کرے محض اس نظام کا دوامِ مُشاہد اس تبدل کے استحالہ کی دلیل نہیں ہو سکتی جیسا کہ علوم عقلیہ میں ثابت ہو چکا ہے اور ظاہر بھی ہے کہ دوام مستلزم ضرورت کو نہیں اور اگر خلاف فطرت ہونے کا شبہہ ہو تو اُسکا حل انتباہِ دوم میں ہو چکا ہے۔

منجملہ اُن امور کے جہت فوق میں جسم بشری کے اس قدر بلند ہونے کا امکان ہے کہ جہاں ہوا نہ ہو اسوقت محض اس بناء پر کہ اُس جگہ زندہ رہنا خلافِ فطرت ہے اس کا انکار کیا جاتا ہے اور اسی کی فرع ہے معراج جسمانی کا انکار سو خلافِ فطرت کی بحث اوپر انتباہِ دوم میں ملاحظہ فرما کر اس کا جواب حاصل کر لیا جاوے اور اگر احتمال عقلی کو وسعت دیجاوے تو خلافِ فطرت کا قائل ہونا بھی نہیں پڑتا کیونکہ ایسی جگہ زندہ رہنا بشر کا اُسوقت خلافِ عادت ہے جب وہاں ایک معتدبہ وقت تک مکث بھی ہو اور اگر برق کی طرح حرکت سریعہ کیساتھ نفوذ ہو جاوے تو اُسوقت حیات خلافِ فطرت بھی نہیں جیسا ہم دیکھتے ہیں کہ اگر اُنگلی کو تھوڑی دیر تک آگ میں رکھا جاوے جل جاتی ہے لیکن اگر جلدی جلدی اُسمیں کو نکال لیجاوے تو نہیں جلتی حالانکہ آگ کے اندر سے عبور ہوا ہے سو اگر معراج میں اس طبقے میں سے فوراً نکالکر اوپر لیجاویں اور وہاں ہَوا یا ہَوا کا ہم خاصیت کوئی دوسرا جسم فضاء یا سماء میں موجود ہو تو اس میں کیا حرج ہے۔

انتباہِ یازدہم متعلق مسئلہ تقدیر

مرجع اس مسئلہ کا علم و تصرف ارادۂ خداوندی ہے جو خدا کا اور اس کی صفات
کمال کا قائل ہوگا اُسکو اسکا قائل ہونا واجب ہوگا مگر اسوقت اس مسئلہ میں بھی چند
غلطیاں کیجاتی ہیں بعض تو سرے سے اس کا انکار ہی کرتے ہیں اور بنائے انکار
محض اُنکا یہ خیال ہے کہ اِس مسئلہ کے اعتقاد سے تدبیر کا ابطال ہوتا ہے اور
تدبیر کا معطل ہونا اصل بنیاد ہے تمام کم ہمتی و پستی کی اور واقع میں یہ خیال ہی خود
غلط ہے کوئی شخص اپنے سوء فہم سے تدبیر کو باطل و معطل سمجھہ جاوے تو یہ مسئلہ اُس کا
ذمہ دار نہیں لیکن کسی نص نے تدبیر کا ابطال نہیں کیا بلکہ سعی و اجتہاد و کسب معیشت
وَتَزَوَّدُوْا لِلسَّفَر و تدابیر و دفع مفاسد و مکائد عدو وغیرہ بے شمار نصوص میں مُصَرَّحًا وارد ہیں
بعض احادیث میں اس اشکال کا کہ دوا و دعا وغیرہ کیا دافع قدر ہیں کیا مختصر و
کافی جواب ارشاد فرمایا گیا ہے۔ ذٰلِکَ مِنَ الْقَدَرِ کُلِّہٖ اور بعض نے نصوص صریحہ
کو دیکھکر انکار کی تو گنجائش نہیں دیکھی مگر یہ سمجھکر کہ اس میں انسان کا مجبور اور غیر
مختار ہونا جو کہ خلافِ مشاہدہ ہے لازم آتا ہے اُس کی تفسیر بدل ڈالی اور اُسکی
یہ تفسیر قرار دی کہ تقدیر علم الٰہی کا نام ہے اور علم چونکہ معلوم میں متصرف نہیں ہوتا
اسلیئے اُسکے تعلق سے وہ اشکال لازم نہیں آتا اور مثال اُس کی نجومی کے مطلع
ہونے اور اُسکے پیشین گوئی کرنے سے دی کہ اگر وہ کہدے کہ فلاں تاریخ فلاں شخص
کنوئیں میں گر کر مرجاویگا اور ایسا ہی واقع ہوگیا تو یوں نہ کہیں گے کہ اُس نجومی نے
قتل کر دیا لیکن نصوص میں نظر کرنے والا دریافت کر سکتا ہے اور عقلی مسئلہ بھی
ہے کہ جس طرح کوئی واقعہ تعلق علم الٰہی سے خالی نہیں اسی طرح کوئی واقعہ تعلق ارادۂ
الٰہیہ سے بھی خالی نہیں اور تقدیر کی یہی حقیقت ہے اور اگر کوئی شخص اپنی اصطلاح
میں اس کا نام تقدیر نہ رکھے لیکن خود اس تعلق ارادہ کا تو انکار نہیں کر سکتا پس
تقدیر کی تفسیر بدلنے سے اشکال سے کیا نجات ہوئی پس تحقیق اس کی یہ ہے کہ
خود یہی مقدمہ غلط ہے کہ خلاف ارادۂ خداوندی کے محال ہونیسے نفی اختیار کی
لازم ہے اسکے دو جواب ہیں ایک الزامی ایک تحقیقی۔ الزامی یہ ہے کہ اگر اس سے نفی

اختیار کی لازم آجاوے تو ظاہر ہے کہ ارادۂ آلہیہ خود افعال آلہیہ سے بھی متعلق ہے تو لازم آتا ہے کہ خدائے تعالیٰ کا بھی اختیار اُن افعال پر باقی نہ رہے اور حالانکہ اس کا کوئی عاقل قائل نہیں ہوسکتا۔ اور تحقیقی جواب کہ وہی حقیقت ہیں اس کا راز ہے یہ ہے کہ ارادہ کا تعلق افعال عباد کے محض وقوع ہی کیساتھ نہیں بلکہ ایک قید کے ساتھ ہے یعنی وقوع باختیار ہم پس جب تعلق ارادہ اُس متعلق کے وجوب کو مستلزم ہے تو اس سے تو اختیار عباد کا اور وجود مؤکد ہوگیا نہ کہ وہ منتفی ہوگیا ہو اور یہ بہت ہی ظاہر ہے۔ اور یہ شبہہ کہ اکثر دیکھا جاتا ہی کہ جو اس مسئلہ کے قائل ہیں وہ بے دست و پا ہوکر بیٹھ رہتے ہیں اس کا جواب یہ ہے کہ یہ اُنکی کاہلی کا اثر ہے نہ کہ اِس مسئلہ کا اگر اس مسئلہ کا یہ اثر ہوتا تو صحابہ سب سے زیادہ کم ہمت ہوتے۔ بلکہ اگر غور کرکے دیکھا جائے تو اس کا اثر تو یہ ہے کہ اگر تدبیر ضعیف بھی ہو جب بھی کام شروع کردے جیسا کہ صحابہؓ کو جب نظر حق تعالیٰ پر تھی تو باوجود بے سروسامانی کے محض توکل پر کیسے جان توڑ کر خطرات میں جاگھُسے اور یہی مضمون ہے اس آیت کا كَمْ مِنْ فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةً بِإِذْنِ اللهِ۔ اور حدیث میں قِصّہ مُصَرّح آیا ہے کہ کوئی شخص حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اجلاس میں مقدمہ ہار گیا اور ہار کر کہا کہ حَسْبِيَ اللهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ تو آپ نے فرمایا اِنَّ اللهَ يَلُومُ عَلَى الْعَجْزِ فَاِذَا غَلَبَكَ اَمْرٌ فَقُلْ حَسْبِيَ اللهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ البتہ یہ اثر لازم ہے کہ وہ تدبیر کو موثر حقیقی نہ سمجھے گا تو یہ خود دلیل صحیح عقلی و نقلی کا مقتضا ہے اسپر کیا ملامت ہوسکتی ہے بلکہ اسکے خلاف کا اگر اعتقاد ہو تو وہ قابل ملامت ہے۔ ایسا شخص تدبیر کا اتنا درجہ سمجھے گا جیسا جھنڈی کا درجہ ہوتا ہے ریل کے رُک جانے کی نسبت نہ کہ معطل ہے نہ مؤثر حقیقی پس وہ چوکیدار جب کسی خطرے کے وقت ریل کا روکنا چاہے گا تو تدبیر تو یہی کریگا مگر نظر اُس کی ڈریور یا گارڈ پر ہوگی اور بزبانِ حال وہ مترنم ہوگا ؎

کار زلفِ تست مُشک افشانی اما عاشقاں	مصلحت را تہمتے بر آہوئے چین بستہ اند

رہا یہ کہ جب یہ مسئلہ اس طرح عقل ونقل سے ثابت ہی تو اس کی کاوش سے ممانعت کیوں بیان کیجاتی ہے۔ وجہ اُسکی یہ ہے کہ بعض شبہے عقلی نہیں ہوتے طبعی ہوتے ہیں جس کی شفا کے لئے دلیل کافی نہیں ہوتی بلکہ وجدان کے صحیح ہونے کی ضرورت ہوتی ہے چونکہ اہل وجدانِ صحیح کم ہیں اِسلئے کاوش سے ایسے شبہات بڑھنے کا اندیشہ ہے جو تمدن اور آخرت دونوں کے لئے مضر ہے اس لئے مقتضائے شفقت وحکمتِ نبویہ کا یہی ہوا کہ اس سے روک دیا جاوے جیسا شفیق طبیب مریضِ ضعیف کو قوی غذا سے روکتا ہے۔

انتباہِ دوازدہم متعلقِ ارکانِ اسلام عبادات

بعض نے اُن میں یہ غلطی کی ہی کہ ان احکام کو مقصود بالذات نہیں سمجھا بلکہ ہر حکم کی اپنی رائے سے ایک حکمت نکالکر اُس حکم کو مقصود سمجھا اور اُن حکمتوں اور مصلحتوں کو دوسرے طرق سے حاصل کرسکنے کے بعد پھر اُن احکام کی ضرورت نہیں سمجھی مثلاً نماز میں تہذیب اخلاق کو اور وضو میں صرف تنظیف کو اور روزے میں تعدیل قوت بہیمیہ کو اور زکوٰۃ میں ایسے لوگوں کی دستگیری کو جو ترقی کے ذرائع پر قادر نہیں اور حج میں اجتماعِ تمدنی اور ترقی وتمرنِ تجارت کو اور تلاوتِ قرآن میں صرف مضامین پر مطلع ہونے کو اور دعا میں صرف نفس کی تسلی کو اور اعلائے کلمۃ اللہ میں صرف امن وآزادی کو مصلحت قرار دیکر جب ان مصالح کی ضرورت نہ رہی یا وہ مصالح دوسرے اسباب سے حاصل ہوسکیں اِن حالتوں میں اُن احکام کو لایعنی قرار دیا اور نفس کو جب اتنا سہارا ملا پھر مصالح کے حصول کا بھی انتظار نہ رہا بالکل اُن کو چھوڑکر معطل ہو بیٹھے۔ اس کا مفصل رد انتباہ سوم کی غلطی ششم کے بیان کے ضمن میں ہوچکا ہے مگر حسب ضرورت پھر اعادہ کیا جاتا ہے۔ اور کبھی اس میں یہ خرابی ہوگئی کہ احکام میں تصرف وتغیر کرے گا جیسا اسوقت قربانی میں بعض لوگوں نے کیا ہے کہ مقصود اس سے محض اتفاق تھا اسوقت بوجہ مواشی ہونے کے اس کی

یہی صورت تھی اب روپیہ کی حاجت ہے اب اُس کی صورت بدل دینا چاہئے۔
پھر یہ کہ کہاں تک حکمتیں نکالی جاویں گی کیا کوئی شخص اعداد رکعات کی حکمت
بتلا سکتا ہے اور اگر عقل ان امور کے لئے کافی ہوتی تو انبیاء کے آنے ہی کی ضرورت
نہ تھی جبکہ دنیا میں بہت سے عقلاء و حکماء ہر زمانے میں پائے گئے ہیں۔ اور حقیقت میں
اگر غور کیا جاوے تو اِن مصالح کا اختراع کرنا جو درحقیقت سب راجع الی الدنیا ہیں
در پردہ مقصودیتِ آخرت سے انکار ہے کیا اگر آخرت واقع ہے اور ظاہر ہے کہ
وہ دوسرا عالم ہے اُسکے خواص ممکن ہے کہ یہاں کے خواص سے کچھ نسبت
نہ رکھتے ہوں جیسا ایک اقلیم کو دوسری اقلیم سے اور مریخ کو اس ارض سے
اور وہ خواص ہمکو معلوم نہ ہوں اور انکا حاصل ہونا خاص اعمال پر موقوف ہو
جنکی مناسبت وارتباط کی وجہ ہمکو معلوم نہ ہو سکتی ہو اس سب کے علاوہ اگر کوئی یہی معاملہ
قوانین حکام وقت کے ساتھ کرے کہ ہر حکم کی ایک مصلحت و حکمت اختراع کرے اور اُس
مصلحت کو دوسرے سہل طریقے سے حاصل کر کے اصل قانون کی بجا آوری سے انکار
کر بیٹھے تو ہر شخص سمجھ سکتا ہے کہ حکام اُسکے واسطے کیا تجویز کرینگے ادنی اسی بات ہی کہ اگر
کسی کے نام عدالت سے بحیثیت شہادت سمن آوے اور وہ اطلاع یابی لکھکر عین
تاریخ پر حاضر نہ ہو مگر یہ کہکر کہ مقصود حاضری سے شہادت ہی جسکا دوسرا طریق بھی
سہل ہے بذریعۂ رجسٹری تمام اظہارات قلمبند کر کے ڈاک میں بھیجدی خاصکر جبکہ حاکم
عدالت اس شخص کے دستخط بھی پہچانتا ہو تو کیا یہ شخص اُس اعلان کا جو کہ سمن میں تھا
کہ اگر حاضر نہ ہو سکے تو وارنٹ جاری کیا جاویگا مستحق نہ ہوگا یا بجائے سلام کے ایک پرچہ
لکھکر دیدیا کرے کیا کافی ہوگا۔ اور ہماری اس تقریر سے کوئی یہ گمان نہ کرے کہ ہم
شرائع و احکام کو حِکَم و اسرار سے خالی سمجھتے ہیں یا یہ کہ اُسکے اسرار پر حکمائے امت کو
بالکل اطلاع نہیں ہوئی ضرور اُسمیں اسرار ہیں اور اطلاع بھی کسی قدر ہوتی رہی ہے
اور اب بھی ہوتی ہے لیکن اِسکے ساتھ ہی مدار امتثال کا وہ اطلاع نہیں ہی اگر اطلاع
بھی نہ ہوتا ہم واجب الامتثال ہیں۔ بعینہٖ قانونِ ملکی کا سا حال ہے کہ رعایا کو اُسکے ماننے

میں انکشاف لم کا انتظار جرم عظیم ہے اور پھر بھی جو کچھ بیان کر دیا جاتا ہے وہ تبرع ہے اور جسقدر اطلاع ہے وہ بھی ظنی اور تخمینی ہے اور بعض کی بالکل بھی نہیں ہے اور اسکا کچھ تعجب نہیں ہم دیکھتے ہیں کہ گھر کے نوکر کو بعض انتظامات خانگی کی لم نہیں معلوم ہو سکتی حالانکہ وہ منتظم بھی مثل نوکر کے مخلوق ہے جب مخلوق کو مخلوق کے بعض اسرار معلوم نہیں حالانکہ دونوں کے علم میں نسبت محدود ہے تو خالق کے اسرار پر اگر مخلوق کو بالکل ہی اطلاع نہو یا صحیح اطلاع نہو کیونکہ دونوں کے علم میں تفاوت غیر متناہی ہے تو کیا تعجب ہے بلکہ بقول ایک فلسفی کے اگر سب احکام کی وجوہ عقلیہ بالتمام معلوم ہو جاویں تو شبہہ یہ پڑیگا کہ شاید کسی ایک فرد یا ایک جماعت اہل عقل کا یہ مذہب تراشا ہوا ہو کہ دوسرے عقلاء بھی اُسکی لم تک پہونچ گئے خدائی مذہب کی تو شان یہ ہونا چاہیئے کہ اُسکے اسرار تک کسی کو بالکل یا بتمامہ رسائی نہو اور نہ اس تقریر سے یہ گمان کیا جاوے کہ جن احکام کی وجہ عقلی سمجھ میں نہیں آئی وہ عقل کے خلاف ہیں ہرگز نہیں عقل کے خلاف ہونا اور بات ہے اور عقل میں نہ آنا اور بات ہے (اصول موضوعہ ۱)

انتباہ سیزدہم متعلق معاملات باہمی و سیاسات

اِسکے متعلق ایک غلطی یہ کیجاتی ہے کہ معاملات و سیاسات کو دین و شریعت کا جزو نہیں سمجھتے محض تمدنی امور سمجھکر اسکا مدار رائے و مصلحت زمانہ پر سمجھا جاتا ہے اور اسمیں اپنے کو تصرف کرنیکا مختار سمجھا جاتا ہے اور اسی بنا پر ربوا تک کے حلال کرنیکی فکر میں ہیں اور علماء کو بھی اس کی رائے دیتے ہیں اور اُنکے قبول نکرنے پر غیظ و غضب کو کام فرماتے ہیں اور اُنکو ترقی کا دشمن سمجھتے ہیں خوب سمجھ لینا چاہیئے کہ شریعت میں کسی چیز کے داخل ہونے نہونے کا معیار اول تحقیق کر لیا جاوے تاکہ اسکا آسانی سے فیصلہ ہو جاوے سو وہ صرف ایک ہی چیز ہے وعدہ ثواب یا وعید عذاب اسکے بعد آپ قرآن و حدیث کو ہاتھ میں لیکر پڑھو اور غور کرو جابجا ان ابواب میں ثواب و عذاب کے وعدے اور وعیدین نظر پڑینگی پس جب معیار محقق ہے اب جزو شریعت ہونے میں کیا شبہہ رہا انتباہ سوم کی

غلطی چہارم و پنجم کے ضمن میں اسکا مفصل ذکر ہو چکا ہے البتہ شاید اُن مسائل میں شبہہ باقی رہے جو منصوص نہیں صرف مجتہدین کے قیاس سے ثابت ہیں سو اُنکا جزو شریعت ہونا انتباہ ہفتم میں بضمن بیان غلطی اول اور غیر مجتہد کی رائے کا معتبر نہونا اور ہم لوگوں کا مجتہد نہونا اُسی انتباہ میں بضمن بیان غلطی چہارم مذکور ہو چکا ہے۔ اس تقریر سے اُن سب شبہات کا جواب ہوگیا جو تعدد ازدواج یا طلاق یا ربوا یا تجارت کی جدید صورتوں مثل بیمہ وغیرہ یا ملازمت کی نئی شاخوں یا میراث یا مقاتلۂ حربیین وغیرہ مسائل کے متعلق پیش کئے جاتے ہیں اور اگر کسی کو معاملات و سیاسات کے جزو شریعت یا شریعت دائمہ نہونیکا اس سے شبہہ ہوگیا ہو کہ ہم بعض احکام کو مضر تمدن دیکھتے ہیں پس یا تو وہ احکام آلہیہ نہیں ہیں یا اُس زمانے کے ساتھ خاص ہونگے۔ اسکا حل انتباہ سوم میں بضمن تقریر شبہہ متعلقہ غلطی پنجم مذکور ہو چکا ہے پس ہمکو اس کی بھی ضرورت نہیں کہ اُن احکام کو زبردستی مصالح موہومہ پر منطبق کرکے آیات و احادیث کے غلط معنی گھڑیں اور احکام کو اُن کی اصلیت سے بدلیں۔ جیسا مدعیان خیرخواہی اسلام کی عادت ہوگئی ہے کہ مبانی اعتراض پر مطالبۂ دلیل کو بے ادبی سمجھکر اعتراض کو تسلیم کرکے خود حکم معترض علیہ کو فہرستِ احکام سے نکالکر اُسکی جگہ دوسرا حکم محرف بھرتی کرکے اس مضمون کے مصداق بنتے ہیں وَاِنَّ مِنْھُمْ لَفَرِیْقًا یَلْوٗنَ الیٰ قولہ وَھُمْ یَعْلَمُوْنَ اور اصل جڑ خرابی کی حُبّ دنیا و تملق اہل دنیا ہے میں سچ کہتا ہوں کہ جن اہل دنیا کے تملق میں جن مبانی کو تسلیم کرکے اصول اسلامیہ کو بدلا جاتا ہی اگر وہ اہل دنیا اُن اصول کو تسلیم کرلیں تو یہ مجیبین فوراً اپنی سابق رائے کو چھوڑ کر اُن مبانی کو غلط تبلانے لگیں گے غرض قبلۂ توجہ ایسے لوگوں کا رضا ہے اہل دنیا کی جسمیں رضا ہو اُدھر ہی پھر جاویں گے جیسے جہاز کا نمازی جہاز کے گھوم جانے سے خود بھی گھوم جاتا ہے۔

انتباہِ چہاردہم متعلق معاشرات و عادات خاصّہ

اسمیں بھی مثل معاملات و سیاسات کے یہ غلطی کیجاتی ہے کہ اس کا تعلق بھی دین سے

نہیں سمجھا جاتا بلکہ اس کا مدار اپنی ذاتی آسائش اور آرائش اور پسند اور مصلحت پر سمجھا جاتا ہے اس غلطی کا بھی اُسی معیار سے جواب سمجھ لینا چاہیئے جو انتباہ سیزدہم میں مذکور ہو چکا ہے۔ البتہ اسمیں کوئی شک نہیں کہ جن امور میں نہ جزئی حکم ہے نہ کلّی وہ بے شک اختیار میں ہیں جس طرح چاہیں اُن میں برتاؤ رکھیں۔ ورنہ جو امور جزئیاً یا کلّیاً منصوص ہیں اُن میں ہرگز کسی کے اختیار کی گنجائش نہیں جزئیاً مثلاً یہ کہ ریشمی کپڑا مرد کو حرام ہے اور مثلاً یہ کہ کعبین سے نیچے ازار وغیرہ کا اسبال حرام ہے اور مثلاً یہ کہ ڈاڑھی کٹانا یا منڈوانا حرام ہے اور مثلاً یہ کہ جاندار کی تصویر رکھنا یا تصویر بنانا حرام ہے اور مثلاً یہ کہ کتا بلا ضرورت پالنا معصیت ہے اور مثلاً یہ کہ غیر مذبوح جانور کھانا حرام ہے جیسا فبح قواعد سے جس وقت مشروع ہو اضطراری یا اختیاری اور مثلاً یہ کہ شراب یا روح شراب کا استعمال ناجائز ہے دواءً ہو یا غذاً خارجی استعمال ہو یا داخلی اور کلّیاً، مثلاً یہ کہ تشبّہ کفّار کے ساتھ ناجائز ہے لباس میں ہو یا طرز اکل و شرب میں ہو اور مثلاً یہ کہ چندہ جب طیب خاطر سے نہو یا خداع سے ہو ناجائز ہے یا جو سواری و لباس تفاخر و تکبّر و اظہار شان کے لئے ہو وہ واجب التحرز ہے وعلیٰ ہذا۔ ان امور میں کوئی شخص مخیّر و آزاد نہیں ہے اس زمانے میں آزادی کو ایک خاص مشرب ٹھہرایا گیا ہے اور اُس کا محل ایسے امور زیادہ قرار دئے گئے ہیں اور ناصحین سے مختلف طور پر اُلجھتے ہیں کبھی ان کا ثبوت قرآن سے مانگا جاتا ہے اور حدیثوں میں شبہات نکالے جاتے ہیں کبھی انکی لِم اپنی طرف سے تراش کر اُن میں تصرف کیا جاتا ہے کبھی اِنکی لِم عقلی دریافت کیجاتی ہے کبھی ان احکام سے تمسخر کیا جاتا ہے کبھی ان عادات کی مصلحتیں بیان کیجاتی ہیں اِن سب امور کا جواب انتباہاتِ سابقہ میں ہو چکا ہی اصل یہ ہے کہ ضوابط قانونیہ کے سامنے کسی کی رائے کوئی چیز نہیں نہ لِم کی تفتیش کی اجازت ہے اور اگر کوئی حکمت یا سر تقریب فہم کے لئے بیان کردیا جاوے وہ محض تبرّع ہے وہ اصل جواب نہیں مگر مذاق ایسا بگڑا ہے کہ اِن مضامین کو بڑا وقیع سمجھتے ہیں اِسلیئے ہم بھی تبرعاً اتنا بیان کئے دیتے ہیں کہ کیا کسی کو اپنی نزوجہ

کے کپڑے پہنکر مجلس میں آنا محض اسی تشبّہ کی بنا پر معیوب معلوم نہ ہوگا اور کیا حکام تمدّن کہ محض عقل ہی پر سب امور کا مدار سمجھتے ہیں اجلاس پر آنے والوں کے لئے لباس میں کوئی قید قانونی پر عمل کرانے پر مجبور نہیں کرتے اور کیا اُس کی مخالفت توہینِ عدالت نہیں ہے تو کیا شریعت کو اتنی دست اندازی کا بھی حق حاصل نہیں۔

انتباہِ پانزدہم متعلق اَخلاقِ باطنی وجذباتِ نفسانیہ

ان میں ایک غلطی تو مثل معاملات وسیاسات ومعاشرت کے مشترک ہے کہ اسکو بھی جزوِ دین نہیں سمجھا جاتا اور اس خیال کے غلط ہونے کی دلیل بھی وہی ہے جو معاملات وغیرہ میں مذکور ہوئی یعنی نصوص میں خاص خاص اخلاق پر ثواب یا عقاب کا وارد ہونا۔ اور ایک غلطی خاص یہ کی جاتی ہے کہ بعض اَخلاقِ حمیدہ و ذمیمہ کی فہرست میں خلط کر دیا گیا ہے یعنی بعض ایسے اَخلاق کو اچھا نام رکھکر حمیدہ قرار دیا گیا ہے جو اپنی حقیقت واقعیہ کے اعتبار سے ذمیمہ ہیں اور بعض کو بالعکس چنانچہ قسم اول میں سے ایک وہ ہے جسکو ترقی سے تعبیر کیا جاتا ہے اور حقیقت اُسکی حرصِ مال وحرص جاہ ہے۔ اور اُس میں سے ایک وہ ہے جسکا نام اعزاز رکھا گیا ہے اور حقیقت اُسکی کبر ہے۔ اور اُس میں سے ایک وہ ہے جسکو ہمدردیِ قومی کہا جاتا ہے کہ حقیقت اُسکی عصبیت ہے جس میں حق ناحق کا امتیاز بھی نہیں کیا جاتا اور اُس میں سے ایک وہ ہے جس کو سیاسی حکمت کہتے جس کی حقیقت تلبیس اور خداع ہے۔ ایک وہ ہے جسکو رفتارِ زمانہ کی موافقت کہا جاتا ہے جس کی حقیقت منافقت ہے وعلیٰ ہذا۔

اسی طرح قسم ثانی یعنی وہ بعض اخلاق جنکو ذمیمہ میں داخل کیا ہے اور وہ واقع میں حمیدہ ہیں اُن بعض میں سے ایک قناعت ہے جس کو پست ہمتی کہتے ہیں۔ ایک اُن میں سے توکّل وتفویض ہے جسکو تعطل قرار دیا گیا ہے ایک

اُن میں سے حمیّت دینی وتصلب فی الدین ہے جسکا نام تعصب و تشدّد رکھدیا ہے۔ ایک اُن میں سے بذاذت ہے جسکو تذلل سے تعبیر کرتے ہیں. ایک اُن میں سے تواضع ہے جسکو دنارت وخساست سے نامزد کرتے ہیں. ایک اُن میں تقویٰ ہے جسکو وہم ووسوسہ کہنے لگتے ہیں۔ ایک اُن میں سے فضول صحبت سے عزلت ہی جسکو وحشت کہتے ہیں وعلیٰ ہذا۔ اور بعض اخلاق ذمیمہ کا نام نہیں بدلا مگر اُس کے مرتکب ہیں اور مستحسن سمجھکر مرتکب ہیں ایک اُن میں سے سوء ظن ہے ایک اُنمیں سے ظلم اور حقوق غرباء سے بے پروائی ہے۔ ایک اُنمیں سے بے رحمی مساکین کے ساتھ۔ ایک اُنمیں سے تحقیر ہے۔ ایک اُنمیں سے قلتِ ادب ہے ایک اُن میں سے غیبت عیب جوئی وعیب گوئی ہے اہل علم واہل دین کی۔ ایک اُنمیں سے ریا وتفاخر ہے ایک اُنمیں سے اسراف ہے ایک اُنمیں سے غفلت عن الآخرت ہی وغیرہ وغیرہ۔ اور حقائق ان اخلاق کے کتب اخلاق میں دیکھنے سے منکشف ہوسکتی ہیں خصوصاً کتب مصنفہ حجۃ الاسلام علامہ غزالی اس کے لیئے بینظیر ہیں۔

انتباہ شانزدہم[۱۶] متعلق استدلال عقلی

آج کل اسکا بہت استعمال ہے مگر باوجود کثرتِ استعمال کے ابتک بھی اُسکے استعمال میں متعدد غلطیاں کیجاتی ہیں. ایک اُنمیں سے یہ کہ دلیل عقلی کو مطلقاً دلیل نقلی پر ترجیح دیجاتی ہے اسکا قاعدہ اصول موضوعہ ۷ میں بیان ہوچکا ہے ایک اُنمیں سے یہ ہے کہ تخمین واستقراء کو دلیل عقلی سمجھتے ہیں. ایک اُنمیں سے یہ ہی کہ فروع شرعیہ کو عقل سے ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں. ایک اُنمیں سے یہ ہے کہ نظیر کو ثبوت سمجھکر کبھی خود بھی اُسپر اکتفا کرتے ہیں اور کبھی دوسرے سے باوجود اُسکے دلیل قائم کرنے کے نظیر کا مطالبہ کرتے ہیں ایک اُنمیں سے یہ ہے کہ امور حکمۃ الوقوع پر دلیل عقلی کا مطالبہ کرتے ہیں اِن دونوں امر کا غلط ہونا اصول موضوعہ ۵ میں

وعلے میں ثابت ہو چکا ہے۔ ایک اُن میں سے یہ ہے کہ استبعاد سے استحالہ پر استدلال کرتے ہیں ایک اُنہیں سے یہ ہے کہ عادت اور عقل کو متحد سمجھتے ہیں ومثل ذالک۔

اختتامی التماس

سردست اسی پر اکتفا کیا جاتا ہے اسکے بعد اگر خدائے تعالیٰ مجھکو یا کسی اور کو توفیق بخشیں تو اسی موضوع پر جسکی تفصیل تمہید میں کی گئی ہے اور اضافہ کی گنجائش ہے گویا یہ حصہ اول ہے اور آئندہ اضافات دوسرے حصص ہوں گے وَأُفَوِّضُ أَمْرِي إِلَى اللهِ إِنَّ اللهَ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ + وَصَلَّى اللهُ عَلَىٰ خَيْرِ خَلْقِهِ مُحَمَّدٍ وَّآلِهِ وَأَصْحَابِهِ الْأَمْجَادِ + إِلَىٰ يَوْمِ التَّنَادِ + مرقومہ ١٢ رجب ١٣٣٠ھ مقام تھانہ بھون صانہا اللہ تعالیٰ عن الفتن

فہرست مضامین الانتباہات المفیدہ



مطبوعہ جید برقی پریس بلیماران دہلی

ملنے کا پتہ:- محمد عثمان تاجر کتب دریبہ کلاں دہلی۔

